

**UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA  
SEDE QUITO**

**CARRERA: COMUNICACIÓN SOCIAL**

**Tesis previa a la obtención del título de: LICENCIADA EN COMUNICACIÓN  
SOCIAL**

**TEMA:  
LENGUAJES COMUNICATIVOS EN EL MATRIMONIO KICHWA OTAVALO**

**AUTORA:  
ALLIWA YOLANDA PAZMIÑO PERUGACHI**

**DIRECTOR:  
LUIS MONTALUISA**

**Quito, abril del 2013**

## **DECLARATORIA DE RESPONSABILIDAD**

Yo autorizo a la Universidad Politécnica Salesiana la publicación total o parcial de este trabajo de grado y su reproducción sin fines de lucro.

Además declaramos que los conceptos desarrollados, análisis realizados y las conclusiones del presente trabajo, son de exclusiva responsabilidad de los autores.

Quito, abril del 2013

---

Yolanda Pazmiño

C.C. 100349103-0

## **DEDICATORIA**

Ñuka mamitaman Laura Perugachi Rodriguez, ñuka taytikuman Pedro Pazmiño Tituaña, ñuka ñañakukunaman, ñuka turikuman, kay killkashkata karapani. Paykunapak munaywan, kuyaywan kay ñanta katichun rikuchishkamanta.

A mis padres Laura Perugachi Rodriguez, Pedro Pazmiño Tituaña y mis hermanas y mi hermano, mi gratitud infinita por sus palabras de aliento permanente, sus experiencias de vida han sido siempre una inspiración que ha nutrido mis aspiraciones.

## AGRADECIMIENTOS

Muchas personas han ayudado de una u otra manera para concluir mi carrera. Es difícil mencionar a todos aquí, de todas maneras estoy muy agradecida con todos.

En primer lugar quisiera agradecer a la Universidad Politécnica Salesiana (UPS), sede, Quito, por haberme abierto las puertas de la carrera de Comunicación Social. Mi agradecimiento también a los profesores que me enseñaron durante toda la carrera y me estimularon intelectualmente mediante su actitud positiva y entusiasta. Al Departamento de bienestar estudiantil de la UPS que me benefició con un crédito educativo con responsabilidad social que, junto con el apoyo de la Fundación Hanns Seidel, me permitió continuar y concluir mis estudios en esta institución.

Un pilar fundamental en mi formación profesional ha sido el Dr. Luis Montaluisa para quien guardo una gratitud especial por aceptar ser mi director de tesis. Mi insistencia para que me guiara en el proceso de investigación y escritura de mi tesis rindió sus frutos, a pesar de las dilaciones y las ausencias, muchas veces, involuntarias. Su perspectiva y su sensibilidad culturalmente situada, me dio libertad para plantear mis ideas con un sentido de pertenencia a una “comunidad imaginada” que nos cobija por igual. Este trabajo tuvo una mejora decisiva gracias a la lectura generosa y a las sugerencias oportunas de la profesora Teresa Carbonel.

El matrimonio es un evento sociocultural significativo en la vida de las comunidades, especialmente, si lo miramos desde una perspectiva intra e intercultural. Entender sus significaciones fue posible gracias al tiempo generoso y a la voluntad narrativa de las personas que fueron entrevistadas. Sin sus memorias y sus testimonios este trabajo no habría sido posible. Agradezco infinitamente a José Gualsaquí (el Tayta Servicio), Rosario Rodríguez (la ñañaaku, cantora de la iglesia), José Manuel Saransig (Alcalde, el masha tiyu) y otras personas cuyos nombres me reservo por expreso pedido de ellas.

El Dr. Armando Muyolema, ha ejercido una importante influencia intelectual en la perspectiva de mi trabajo. Las conversaciones sobre el tema, la lectura crítica y sus sugerencias han sido claves en el desarrollo de mi tesis; a esto se suma, su aliento permanente y sus exigencias, a veces, desproporcionadas, pero siempre útiles. Teodoro Gallegos (el Yuyak), ha estado siempre apoyándome para aclarar mis dudas sobre el uso de palabras kichwa en una perspectiva comparada. Mi gratitud imperecedera a todos ellos por ser parte de mi crecimiento intelectual.

Quiero agradecer también a mis hermanas Soledad y Abigail que me ayudaron con las ilustraciones. A mi madre por haberme acompañado durante todas las entrevistas y por ir aclarándome algunas cosas que no entendía.

Finalmente, quiero agradecer a las personas que de alguna manera me ayudaron en su momento. A Tania Patin, Fabian Potosí, José Yáñez y Sebastian Pachakama.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I.....</b>	<b>9</b>
<b>ASPECTOS SOCIOSEMIÓTICOS DE LA CULTURA .....</b>	<b>9</b>
1.1. La cultura como urdimbre de significaciones. ....	9
1.2. Sujeto comunitario y la cosmovisión andina. ....	13
1.3. Economía Moral y universos normativos.....	17
1.4. Interculturalidad y formación de identidades. ....	23
<b>CAPÍTULO II .....</b>	<b>27</b>
<b>EL MATRIMONIO DE OTAVALO EN EL CONTEXTO DE LOS ANDES. ....</b>	<b>27</b>
2.1. El matrimonio en el Incario y en la temprana colonia. ....	28
2.2. Amañamiento o Sirvinakuy .....	32
2.2.1. El matrimonio entre los kichwas de Napo. ....	34
2.2.2. El matrimonio en la cultura Cañari .....	35
2.2.3 El matrimonio en el pueblo Waranka .....	38
2.3. El matrimonio en la región de Otavalo. ....	40
2.3.1. El contexto de la segunda mitad del siglo XX.....	44
<b>CAPÍTULO III.....</b>	<b>51</b>
<b>MATRIMONIO Y CULTURA AGRARIA, CASO DE LA FAMILIA</b>	
<b>PERUGACHI RODRIGUEZ.....</b>	<b>51</b>
3.1. Reconstrucción del matrimonio.....	55
3.2. Función de los consejos en el contexto del matrimonio .....	60
3.3. Orfandad e inobservancia de los códigos culturales. ....	66
<b>CAPÍTULO IV .....</b>	<b>79</b>
<b>LENGUAJES CEREMONIALES, CAMBIOS CULTURALES Y FUNCION</b>	
<b>COMUNICATIVA DE LA MÚSICA. ....</b>	<b>79</b>
4.1. “Yo no soy casada de hablar”: prácticas y lenguajes en un matrimonio evangélico.....	80
4.2. El ñawi mayllay: un discurso ceremonial interrumpido.....	93
4.3. La música y su función comunicativa en el matrimonio.....	96

<b>CAPÍTULO V.....</b>	<b>107</b>
<b>RITUALIDAD, LENGUAJES Y SIMBOLOS EN EL MATRIMONIO KICHWA</b>	
<b>OTAVALEÑO ACTUAL.....</b>	<b>107</b>
5.1 El matrimonio actual.....	107
5.1.1. Yaykuy/ entrada:.....	108
5.1.2. Civiliana / matrimonio civil .....	112
5.1.3. Palabriana .....	112
5.1.4. Wacharita.....	114
5.1.5. Matrimonio eclesiástico.....	114
5.1.6. Sirichi.....	115
5.1.7 Hatarichiy .....	115
5.1.8 Halimay .....	116
5.1.9. Novia Shuway.....	117
5.1.10. Ñawi mayllay (lavado de la cara) .....	118
5.2 Guías ceremoniales y sus funciones.....	120
5.2.1. Tayta servicio .....	121
5.2.2. El Alcalde.....	121
5.2.3. El ñawpador .....	122
5.2.4. Roperos .....	122
5.2.5. El arpero.....	123
5.3. La ritualidad y la interacción comunicativa del matrimonio kichwa. ....	123
5.3.1. El wacharita. El ritual del nacimiento y la fecundidad. ....	124
5.3.2. Sirichi.....	126
5.3.3. Ñawi mayllay (lavado de la cara) .....	127
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>132</b>
<b>LISTA DE REFERENCIAS .....</b>	<b>135</b>
<b>ANEXOS. ....</b>	<b>139</b>

## **Abstract**

In this work I present a sociosemiotic analysis of the matrimonio kichwa of Otavalo (Otavalan marriage). I want to show how in this event culture, moral economy, normative universes and the interculturality are articulated to make collective sense in the community, and how these communicative interactions are performed in the context of the marriage rituals. It is to say, looking at this event not only as a cultural event but more importantly as a communicative event. My analysis is based on the assumption that the rituals of wedding accomplish a fundamental culturally communicative function. To do it, firstly, I reconstruct and describe the marriage event, looking at it as process in which intervene altogether characters, ritual performances, and a set of symbolic objects within specific time spaces. Secondly, from a wider perspective, I examine the marriage in the socio-historic context in order to visualize the cultural continuities and discontinuities and the ways how the senses of individual and collective identities are constructed.

## **Resumen**

En este trabajo presento un análisis sociosemiótico del matrimonio kichwa Otavalo. En este sentido se articula la cultura, la economía moral, los universos normativos y la interculturalidad y cómo estas interacciones comunicativas se muestran en los rituales del matrimonio. No solo viéndolo como un evento cultural sino más bien como un hecho que comunica algo. El análisis se basa en el supuesto de que la comunicación cumple una función fundamental en este ritual. A partir de esto se realiza una reconstrucción y descripción del matrimonio como proceso en el que intervienen personajes, actos rituales y un conjunto de objetos simbólicos dentro de espacios y tiempos específicos. Desde una perspectiva más amplia, el estudio examina el matrimonio en su contexto sociohistórico para visibilizar las continuidades y discontinuidades culturales y las maneras cómo se construyen los sentidos de identidad individual y colectiva.

(Matrimonio kichwa, guías ceremoniales, Otavalo, Sawari)



## INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objeto estudiar el matrimonio kichwa de Otavalo como un evento cultural de intensa interacción comunicativa. Se partió de entender la cultura como una “urdimbre de significaciones”. Los rituales, los personajes, los objetos, las acciones y la palabra son los elementos estructurales del proceso sociosemiótico que se despliega en este evento importante de la vida individual y social de la región. Se centra en el análisis de la estructura sociosemiótica del matrimonio. Esto implica reconstruir y describir el matrimonio como proceso en el que intervienen personajes, actos rituales y un conjunto de objetos simbólicos dentro de espacios y tiempos específicos. Representar narrativamente este proceso es una parte de este trabajo. Desde una perspectiva más amplia, el estudio examina el matrimonio en su contexto sociohistórico para visibilizar las continuidades y discontinuidades culturales y las maneras cómo se construyen los sentidos de identidad individual y colectiva.

El matrimonio puede ser estudiado desde varias perspectivas no solo viéndolo como un evento cultural sino más bien como un hecho que comunica algo. El análisis se basa en el supuesto de que la comunicación cumple una función fundamental en este ritual. Las interacciones sociales que transcurren dentro de un espacio constituyen una trama de significaciones; supone un ejercicio permanente de codificación y decodificación por parte de las personas involucradas en el proceso del matrimonio. Se puede ver claramente que mi tema de interés se aleja de una comprensión convencional de la comunicación centrada en los medios masivos (prensa, radio, televisión). Mi interés es más bien mostrar formas diferentes de comunicación analizando un ritual específico dentro de un contexto cultural marcado por dinámicas de cambios intraculturales y de intensos contactos interculturales. Desde esta perspectiva, para entender la comunicación dentro de este evento cultural se requiere utilizar herramientas conceptuales de otras disciplinas, especialmente, de la antropología y la semiótica.

El estudio se realizó en la parroquia San José de Quichinche, cantón Otavalo, provincia de Imbabura. Las personas entrevistadas, hombres y mujeres, cuyas edades oscilan entre los 50 y 65 años, viven en la comunidad de Panecillo y el centro parroquial de Quichinche. Aunque el Panecillo es una de las comunidades más cercanas a la cabecera parroquial, tiene diferencias notables tanto en la composición étnica como en sus formas de organización; esto es, que en Panecillo, la mayoría de la población es kichwahablante. La información se recopiló tanto en Panecillo como en la cabecera parroquial.

El estudio se enfoca en el proceso actual del matrimonio, pero también fue relevante indagar el proceso a través del tiempo, ya sea a través de las memorias del matrimonio como experiencia propia o como testigos de los matrimonios de otros. El Trabajo tiene un alcance histórico que nos remite a los cambios y continuidades de los últimos 30 años. Sin embargo, es necesario aclarar que no se trata de un trabajo histórico que analiza este evento a través del tiempo. Se trata más bien de hacer recortes históricos de distintos momentos para entender los sentidos y procesos del matrimonio en la región.

Investigar el matrimonio kichwa Otavalo reviste una gran importancia en este momento histórico, en varios sentidos. Desde el punto de vista cognitivo el matrimonio es una institución en cuyas prácticas se articulan aspectos sociales, económicos, políticos, culturales y comunicativos. Esta complejidad hace necesario describir y visibilizar el proceso en su conjunto para determinar las continuidades y discontinuidades culturales así como también los procesos sociales de producción de significados. La reconstrucción del proceso es relevante tanto para propios como para extraños, pues, muchos jóvenes especialmente, aunque participan eventualmente de este evento importante en la vida social e individual, desconocen la totalidad del proceso, los valores y sentidos implicados en el ritual del matrimonio.

En una época de cambios profundos en todos los órdenes de la vida social de las comunidades kichwa debido a la globalización, la migración internacional, el acceso a la

educación y la disolución de las fronteras culturales entre el campo y la ciudad, es imperativo entender la profundidad y la naturaleza de los cambios culturales en la vida cotidiana de la gente. El matrimonio es un evento que implica múltiples dimensiones de la vida social en el que se tensionan y definen procesos de identificación a través de las prácticas y lenguajes que se usan en las ceremonias y en las interacciones que se dan entre comunidades y pueblos.

La investigación sobre los lenguajes comunicativos en el matrimonio kichwa es importante ya que representan conceptos culturales de los pueblos de habla kichwa, que se manifiestan dentro de un espacio discursivo social y simbólicamente situado. Los conceptos culturales son aquellos cuyos significados no se reducen a una comprensión léxica. Más allá del campo semántico lexicográfico, los conceptos culturales son comprensibles solamente en relación con un ámbito de prácticas sociales más amplias cuyas especificidades son traducibles culturalmente. Muchos de estos lenguajes altamente ritualizados han caído en desuso, pero permanecen aún en la memoria colectiva de la gente. La recuperación y reconstrucción de estos lenguajes es otro aspecto relevante de este estudio.

Estudiar el matrimonio es importante también desde el punto de vista económico donde el intercambio de bienes, las prácticas de la reciprocidad tienen plena realización. En la cosmovisión andina la económica se entiende fundamentalmente como el acto de cuidar al otro, dentro de la práctica recíproca del *minkanakuy*<sup>1</sup> (Muyolema, 2012). Entender la manera como se manifiestan estas prácticas en el contexto del matrimonio será un aporte notable para entender las dinámicas económicas en las sociedades andinas.

Cuando me propuse el objetivo de investigar el matrimonio kichwa en Otavalo, ya me había planteado algunas preguntas sobre la complejidad del proceso y sus sentidos. Es decir, al ser parte de la cultura kichwa de la región, había experimentado una suerte de extrañamiento, de toma de distancia de esta celebración que es parte de la vida social de

---

<sup>1</sup>*Minkanakuy*: Proviene de la palabra kichwa *minka* [minga] que significa un trabajo colectivo.

la gente. Estas preguntas tenían que ver con las significaciones de cada acto ritual, con la función de los personajes, con el significado de los objetos que entran en juego y los lenguajes verbales y no verbales presentes en distintos momentos y los cambios o variantes que se daban histórica y geográficamente en una región donde las distancias no son mayores. Me pregunté entonces ¿cómo estudiar este proceso?

Convertida en observadora activa empecé a participar en los matrimonios que se celebraban en distintas comunidades. Observé con atención cada acto, pregunté a las personas sobre sus significados y tomé algunas notas de campo que me permitieran diseñar una metodología más sistemática. Por cuestiones de trabajo no residí en la zona, por lo que no pude presenciar el proceso completo que dura más de un día, pero con las notas en manos hice un diseño metodológico de investigación cualitativa.

Una primera aproximación fue entrevistar a una persona cercana para obtener más información y desde ese conocimiento previo junto con mis notas poder estructurar entrevistas en profundidad. No es fácil que las personas hablen de estos asuntos que son más bien vividos y respetados como algo que pertenece a la intimidad cultural e individual. Por esta razón fue importante empezar con alguien conocido y con la compañía de mi madre para que la conversación fluyera con naturalidad. Así, logré entrevistar a un familiar de mi madre. Esta entrevista me sirvió para organizar un cuestionario para las entrevistas.

El siguiente paso fue estructurar y realizar entrevistas en profundidad a distintas personas entendidas en la materia ¿Quiénes eran estas personas? Mi interés era representar el proceso del matrimonio, entender sus contextos y los cambios en sus formas y significados y analizar los lenguajes verbales y no verbales. En este sentido, las personas entrevistadas fueron aquellas que vivieron de alguna manera la experiencia del

matrimonio ya sea como contrayentes o como guías ceremoniales. Todas fueron personas casadas, hombres y mujeres, cuya edad oscila entre los 26 y 60 años. Las entrevistas fueron elaboradas para recoger narraciones alrededor de distintas experiencias: desde la experiencia del que se casa, en distintos momentos históricos y el punto de vista de los guías de ceremonia que actúan en distintos momentos (el *tayta servicio* y el *alcalde*). Esta decisión metodológica permitió conseguir información alrededor de experiencias y puntos de vista distintos que, a su vez, facilitaron la reconstrucción del matrimonio y la visualización de las variantes históricas, geográficas y religiosas. Por tanto, el método utilizado fue más cualitativo que cuantitativo. Lo que me interesa es entender los sentidos que la gente da a los eventos y situaciones que afectan su vida cotidiana. En palabras de Payne & Payne (2004), mi interés es: “buscar e interpretar los significados que la gente infiere de sus propias acciones, antes que describir alguna regularidades o asociaciones estadísticas entre variables”<sup>2</sup>(p.176). En este caso, el interés se centra en las prácticas que entran en juego en el proceso del matrimonio entendidas en su contexto social e intercultural. Decidí entonces entrevistar a tres tipos de personajes: personas que contrajeron matrimonio hace más de 30 años, personas que se casaron recién y personas que se han despeñado como *tayta servicio*<sup>3</sup>, *alcalde*<sup>4</sup>, *cocinera*.

En la entrevista a la *ñañaku*<sup>5</sup>, que se casó a mediados de los 70, pude conseguir información sobre el contexto social y la vida agraria en las comunidades. En este contexto, el matrimonio tenía protocolos distintos como “quitar la pachallina”. El relato de esta persona, da cuenta también tanto de las formas y variantes de la celebración a lo

---

<sup>2</sup> Las traducciones de los textos del inglés al castellano son más a menos que indique lo contrario.

<sup>3</sup>*Tayta servicio*: Guía ceremonial que se encarga de la organización de los eventos rituales y de la distribución de la comida.

<sup>4</sup>*Alcalde*: Guía ceremonial del matrimonio que se encarga de dirigir el ritual del ñawi mayllay (lavado de la cara).

<sup>5</sup>Ñanaku: Traducción literal hermanita.

largo del tiempo y cómo se celebra ahora el matrimonio. Metodológicamente, este relato testimonial da luces para entender los cambios tal como los ve una de las personas que conoce de cerca las ceremonias al haber sido por muchos años cantora de la iglesia o convidada para que ayudara a cocinar durante los matrimonios.

Luego entrevisté a una pareja joven que se casó en la última década (2006). Esta persona cuenta una experiencia singular por la forma en que se dio su matrimonio. El análisis de este evento de la vida es relevante no solo por la forma en que se dio sino por su contexto religioso distinto a las experiencias anteriores: sus familias son protestantes.

Finalmente, he entrevistado intensamente a un *tayta servicio* de la actualidad. El relato de este personaje es, como esperaba, muy rico en detalles de las celebraciones, de los cambios y del abandono de ciertas prácticas y formas y de sus razones sociales o económicas. Desde este relato se puede reconstruir el proceso en su conjunto señalando al mismo tiempo las variaciones y sus sentidos particulares en cada comunidad y hasta en cada familia. Se trata de una visión interna y externa del proceso en la medida en que puede narrar sus funciones y comentar como un observador externo los gustos y las opciones de las familias de los novios.

A estas entrevistas en profundidad se suma mis observaciones y apuntes de campo, fotografías, y filmes que pude ver sobre el matrimonio. Han sido importantes también las conversaciones permanentes con mi madre y personas cercanas que han aclarado algunas dudas que han surgido del análisis de las entrevistas y de las observaciones, pues, los cambios y los sentidos atribuidos por la gente a cada evento del matrimonio es cambiante y se debe a factores distintos que veremos en su momento.

Por último, tanto la estrategia analítica como la presentación del trabajo consistieron en enfocarse en estudios de caso específicos en su historicidad y en sus sentidos. Así, he empezado abordando el relato de Rosario Rodríguez, para visualizar el matrimonio en la cultura agraria de hace más de tres décadas. Luego, analizo el matrimonio de Achik, en un contexto actual, pero diferente desde el punto de vista religioso. Finalmente reconstruyó el matrimonio tomando como referente el relato del *tayta servicio*. Este último ejercicio es un intento de reconstrucción total del proceso del matrimonio considerando la información previa para demostrar que es lo que perdura y que prácticas han perdido vigencia, recatando sobre todo, las formas de transmisión cultural, que no es otra cosa sino el uso de estrategias rituales como espacios de intensa interacción comunicacional.

La presentación de los resultados de este estudio lo realizo en cinco capítulos. En primer capítulo expongo la perspectiva teórica para comprender la comunicación que se genera en un contexto cultural kichwa. Considero importante dilucidar el conjunto de conceptos que enmarcan el análisis sociosemiótico del matrimonio. En ese sentido, bosquejo un marco conceptual que articula la cultura, la economía moral, los universos normativos y la interculturalidad y cómo estas interacciones comunicativas se muestran en los rituales del matrimonio.

En el segundo capítulo, basado sobre todo en investigación bibliográfica, me enfoco en presentar una aproximación histórica y geocultural del matrimonio kichwa. Así, caracterizo de forma sucinta la ceremonia en el incario, destacando los elementos formales y significativos que permitan ver los cambios en los patrones culturales de este evento. También describo brevemente el matrimonio en algunos pueblos kichwa del Ecuador.

Los contextos socioculturales son definitorios de los cambios y continuidades del matrimonio. El contexto agrario de la región cubría y daba sentido a una forma de matrimonio distinto al actual. El tercer capítulo es un estudio de caso de una familia que contrajo matrimonio hace más de tres décadas, cuando la población tenía como actividad económica predominante la agricultura y la ganadería. Resalto aquí las funciones de los consejos como un canal de comunicación de valores, creencias y aspiraciones sociales.

En el capítulo cuatro analizo los lenguajes ceremoniales y la función comunicativa de la música en el contexto de cambios culturales y socioreligiosos. Esta vez me baso en el estudio de un matrimonio evangélico reciente. Examino aquí cómo perduran algunas prácticas tradicionales y como éstos impactan en la subjetividad femenina; pero también, los discursos rituales interrumpidos por motivaciones religiosas.

Finalmente, planteo una reconstrucción total del proceso del matrimonio tomando como referente principal el relato del *tayta servicio*, pero también contrastando y complementando con etnografías y otras entrevistas. Intento visualizar todos los rituales que se despliegan durante la celebración, caracterizando los guías ceremoniales que presiden estas ceremonias y los objetos, acciones y el lenguaje ceremonial que ellos utilizan para consagrar el matrimonio y comunicar las expectativas sociales actualizadas en esos momentos y lugares.

Termino con la formulación de las conclusiones a las que he llegado luego de esta investigación así también propongo algunas recomendaciones que las derivo de la información aquí analizada.



## **CAPÍTULO I**

### **ASPECTOS SOCIOSEMIÓTICOS DE LA CULTURA**

Para analizar los procesos semióticos que se dan en los rituales del matrimonio en Otavalo, se parte de una precisión de algunos conceptos que articula la cultura, la economía moral, los universos normativos y la interculturalidad y cómo estas interacciones comunicativas se muestran en los rituales del matrimonio.

#### **1.1. La cultura como urdimbre de significaciones**

El matrimonio es un proceso complejo en el que concurren una serie de prácticas culturales que tiene relación con la economía, los procesos comunicativos, la formación de identidades, los universos normativos y las relaciones interculturales. Por tanto, es necesario abordar esta institución a partir de un conjunto de conceptos que ayuden a comprender las significaciones que entran en juego durante la ceremonia matrimonial.

El matrimonio en las comunidades kichwa de Otavalo es una institución culturalmente densa y con múltiples dimensiones y connotaciones que articula y moviliza, material y simbólicamente, una serie de prácticas y expectativas sociales, económicas y culturales, pero su significación varía según el esquema de vida que lo informa: ¿Cómo abordarlo teóricamente dentro del campo de la comunicación? ¿Qué significación tenía, por ejemplo, quitar la pachallina en una cultura agraria? ¿Qué significación puede tener la opción de celebrar el matrimonio “a lo antiguo” o “actual”, cuando esta opción temporal es expresada por familias kichwas? El marco conceptual aquí bosquejado nos ayudará a comprender y dilucidar las complejidades del matrimonio kichwa Otavalo.

La opción teórica y conceptual que sirve de marco general para entender el matrimonio, sus actos, rituales, personajes, discursos y objetos que se despliegan en su celebración es la comprensión de la cultura como un concepto semiótico. Siguiendo a Clifford Geertz (1992) la cultura no es una entidad que contiene creencias, valores, instituciones y prácticas sino “una urdimbre o una trama de significaciones que el hombre ha creado”(p.19-27) y dentro de la cual está inserto y despliega sus acciones.

En este modo de entender la cultura, la comunicación tiene una función fundamental en el sentido de que la interacción social que transcurre en esa trama de significaciones supone un ejercicio permanente de codificación y decodificación por parte de las personas involucradas. Los actos, los objetos, los rituales, la vestimenta, los discursos al ser desplegados en momentos específicos y bien delimitados de la ceremonia del matrimonio, comunican algo y provocan comportamientos específicos, gestos y palabras apropiadas. Es de entender entonces, que la comunicación es factor que canaliza el flujo de significaciones culturalmente compartidas, recreadas y valoradas.

En un nivel más analítico, mi interés no busca describir creencias o instituciones sino entender sus sentidos y su valor. La búsqueda de las significaciones permite llevar más allá del qué sucede al por qué sucede así las cosas y cuáles son los sentidos que la comunidad vive, asimila, celebra y espera sin necesariamente generar un discurso sobre la ceremonia. En esta perspectiva la cultura es entendida como procesos dinámicos de cambios y continuidades dentro de los cuales las prácticas sociales adquieren significaciones acordes con los cambios más amplios que los enmarcan.

Desde una comprensión más profunda del trabajo etnográfico (base de este estudio), la cultura constituye una jerarquía estratificada de estructuras significativas a partir de las cuales se perciben, se interpretan y se producen acciones que dicen algo, que comunican algo y mantienen a los participantes en un evento atentos a las significaciones específicas que son interpretadas dentro de su universo normativo culturalmente establecido. Cuando decimos culturalmente establecido no queremos sugerir la

existencia de un mundo dado, resistente al cambio. Al contrario, lo que queremos señalar es que la producción de sentidos es un proceso dinámico en tensión permanente con los horizontes normativos de las comunidades que también cambian para incorporar las significaciones y valores nuevos que se generan en la vida social ya sea por el contacto cultural, por cambios en la economía o por debilitamiento del sentido y función de algunas prácticas culturales.

En este marco uno de los aspectos más interesantes y complejos de las prácticas culturales son las formas de representación simbólica que el ser humano crea para diferentes situaciones o circunstancias. Cada conjunto de símbolos se aplica a un tipo de eventos o fenómenos y por eso su significado o su interpretación es un proceso históricamente situado; es decir, es completamente particular y específico. Los símbolos son representaciones más o menos arbitrarias o subjetivas de esos fenómenos y el nacimiento de los mismos tiene que ver con la necesidad del ser humano de integrar tales fenómenos al lenguaje.

Al concebir la cultura como acción simbólica, se entiende que la cultura contiene estructuras de significación y estructuras de interpretación a través de las cuales los actores de un evento comunicativo se entienden e interactúan en concordancia. Estos conceptos son relevantes para entender las tensiones interpretativas en el proceso del matrimonio, los “malos entendidos” y la “confusión de lenguas”, por ejemplo, durante la celebración de matrimonios interétnicos o de confesiones religiosas distintas (protestantismo-catolicismo). Esta confusión de lenguas se refiere a un universo comunicativo amplio que abarca el lenguaje verbal y no verbal, los actos y las palabras, los gestos y la voz. Así, la confusión de lenguas no se refiere al uso de lenguajes verbales distintos (vg. kichwa-castellano), sino más bien a la falta de familiaridad con las reglas y sentidos de los actos de otros pueblos. Existe pues, un universo imaginativo en el cual y a partir del cual los actos de quienes lo habitan son signos. Como veremos en nuestro análisis, esta “confusión de lenguas” es recurrente en la celebración del matrimonio kichwa de Otavalo. La cultura urbana, o mejor el intenso contacto con la cultura urbana, debilita ese universo imaginativo así como también los sentidos de las

prácticas y rituales del matrimonio, por lo menos, en las formas como se celebraba en el pasado.

Dentro del sistema conceptual de Geertz (1992), es muy útil comprender la cultura como un contexto dentro del cual pueden describirse todos los fenómenos que han sido capturados en una comprensión de la cultura como entidad. Tanto los modos de conducta, las instituciones, los procesos y acontecimientos sociales, son inteligibles dentro de una comprensión de “la cultura como un conjunto de estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas”(p. 20).

Las estructuras de significación suponen la generación de mensajes que son susceptibles de decodificación en un contexto cultural dado. Todo mensaje está compuesto por un conjunto de signos los cuales se relacionan unos con otros, tanto las palabras, gestos y otras formas de conductas simbólicas, tanto lo verbal y no verbal, por lo que en un mensaje se puede analizar la estructura, la forma y su sentido en base a un espacio y tiempo determinado. Además, la comunicación y cultura tiene una relación mutua ya que la manera como la gente se comunica es la manera como vive, es su cultura. Por lo que el comportamiento lingüístico es uno de los elementos básicos de las interacciones humanas y, por tanto, permite transmitir y recrear el contexto cultural más amplio.

Geertz (1992) entiende la cultura como contexto, como una urdimbre de significaciones socialmente establecidas. En relación con las funciones del lenguaje Halliday (1984), propone el concepto de sociosemiótica del lenguaje. Para este autor, el contexto social tiene una estructura semiótica constituida por tres elementos. El campo que vendría a ser acción social que delimita las significaciones del texto. El tenor, el conjunto de relaciones de roles entre los que interactúan, y el modo, que se refiere al canal que constituye la función que se asigna al lenguaje en la estructura total de la situación. Estos elementos estructurales, no pueden ser considerados como tipos de uso del lenguaje sino “una estructura conceptual para representar el contexto social como

entorno semiótico en que la gente intercambia significados” (Halliday, 1984). Este sistema conceptual nos permite analizar la estructura semiótica del matrimonio determinando el texto, las relaciones y roles de los personajes y el canal simbólico.

## **1.2. Sujeto comunitario y la cosmovisión andina**

La vida de los pueblos indígenas está íntimamente relacionada con la naturaleza, los humanos se sienten parte de ella e interactúan con ella en la vida cotidiana. Estas interacciones simbólicas y prácticas, sin embargo, hay que verlas en sus grados de intensidad, puesto que la colonización cultural es tan amplia que no se puede ignorarla. Durante siglos, los pueblos indígenas han desarrollado un conocimiento profundo de su entorno y han desarrollado tecnologías de usufructo de los frutos de la naturaleza así como también relatos que afirman una ética comunitaria que incluye formas de interacción ritual con lo que se ha dado en llamar la naturaleza. En esa relación interactúan en distintas dimensiones la comunidad humana, las deidades (*wakas*), las montañas, los ríos, los animales, las plantas, la lluvia formando un sistema de relaciones en la que se sustenta el *ayllu*. Estas relaciones se basan en un conjunto de principios que articulan una racionalidad y un orden del mundo en que las bases materiales de convivencia social sostienen un modelo subsistencia sustentado en la economía moral. En este sentido, los conocimientos o la sabiduría invocada con insistencia en ciertos círculos intelectuales, no son suficientes si estos saberes son comprendidos por fuera del modelo de economía y las prácticas de subsistencia de las comunidades. Este deslinde teórico es necesario para diferenciar una reflexión crítica sobre la naturaleza como cultura de los discursos ideológicos de mistificación de la Pachamama (Muyolema, 2012).

El concepto de Naturaleza se ha desarrollado en la cultura de Occidente en oposición a la idea de cultura. Es así como la naturaleza ha llegado a ser vista como un objeto completamente desligado de lo humano, por tanto la ciencia ha sido pensada como una herramienta de control de la naturaleza. Bajo esta visión, el ser humano está

por sobre la naturaleza; es decir en una relación asimétrica donde la naturaleza se constituye en fuente de materia prima y finalmente en una mercancía que se compra y se vende dentro del sistema económico liberal.

En la cultura kichwa y aymara la Naturaleza es reconocida como la Pachamama. En este sentido el ser humano establece una relación sagrada con ella, relación que representada a través de un conjunto de rituales de culto y respecto. Según Montaluisa (1988), existe una diferencia entre la Pachamama y la Allpamama. “Allpamama significa tierra y mama que es fecundidad” (p.7), mientras que Pacha representa la cosmovisión de tiempo-espacio. En cambio, allpa tiene más una connotación física para designar la tierra como suelo. Según mis observaciones y mi conocimiento de la lengua kichwa, existe una conexión semántica entre el significado de Pacha como cosmos y la noción de plenitud cuando esta misma palabra es utilizada como morfema ligado. Por ejemplo, cuando se dice runapachami kani, quiere decir que uno es un verdadero ser humano, un ser pleno.

En este contexto significativo, las celebraciones comunitarias constituyen espacios de renovación y de afirmación del sentido de pertenencia a un colectivo. El matrimonio es un evento cardinal en la vida individual y colectiva porque la pareja asume un nuevo rol dentro de la red de relaciones materiales y simbólicas en el ayllu, en los ámbitos social, cultural, económico y político de la comunidad. Esta perspectiva es analíticamente útil para entender por qué durante las celebraciones festivas, los anfitriones suelen tratar a los invitados como familia en su sentido amplio. La frase que se utiliza es ayllu-familiakuna para significar la inclusión de aquellos que son parte de y los que no son parte de la red de parentesco.

La cosmovisión andina se basa en un conjunto de principios que organizan la vida en sociedad. Estos principios no son camisas de fuerza ni reflejan una visión esencialista del mundo indígena. Estos son más bien formas de relación y articulación de prácticas sociales que dan sentido y sostenibilidad histórica a la comunidad. Del mismo

modo, son principios que no son estáticos en el tiempo, sino que cambian ya sea por la evolución interna de la cultura o por los contactos interculturales que, en el caso de la región, es de larga duración. Para los objetivos analíticos de este trabajo es pertinente caracterizarlos y definir sus sentidos.

- **Relacionalidad.-** En la cosmovisión kichwa todos los elementos de la naturaleza están íntimamente relacionados y comparten los atributos de reciprocidad, complementariedad y correspondencia de todas sus formas de vida. Desde esta perspectiva lo ético, lo afectivo, lo ecológico, lo estético y lo productivo no son ámbitos separados sino íntimamente ligados. Como demuestra Muyolema (2012), mediante el análisis de un relato kichwa, las comunidades crean relatos donde la cultura y la naturaleza son representadas como un contínuum en el que los personajes fluyen en distintas realidades que vinculan lo humano a lo no humano, siendo responsabilidad del humano guardar el equilibrio para garantizar la continuidad del flujo simbólico y material de esas esferas.

En el momento que se conforma un nuevo ayllu se amplía sus relaciones culturales y territoriales; es decir, el concepto ayllu es amplio pues no solamente se refiere a lo humano, sino se integra todos los elementos de la naturaleza en cada una de sus prácticas.

En el matrimonio se evidencia la correspondencia, cuando llevan el **kamari** (mediano) que consiste en llevar comidas de los diferentes pisos climáticos por ejemplo la papa es de *hanan allpa* (de la tierra de arriba o montaña), la chicha que tiene el elemento principal el maíz que proviene de los valles, el guineo, piñas, naranjas que proceden de la **yunka** (sub-trópico y Costa).

- **Complementariedad.-** La complementariedad es la conjugación de los principios de relacionalidad y correspondencia, es decir en la naturaleza cada elemento expresa la

incompletitud e imperfección y necesita del otro para coexistir, pues si fuéramos completos no necesitaríamos relacionarlos.

La complementariedad puede entenderse como la inclusión de los opuestos, es así que una contradicción material puede coexistir, incluso hay elementos que son necesarios para la afirmación de una entidad integral. La ilustración más emblemática de esta visión de la vida es la relación hombre – mujer en los Andes pre-coloniales donde la mujer por determinación cósmica tenía derecho a un espacio de relativa autonomía tanto en el plano político como económico, bajo el principio de la dualidad (Silberblatt, 1987)

Para la filosofía andina, según Estermann (1998), “más se trata de una mediación celebrativa, es decir: las posiciones complementarias llegan realmente a complementarse (integrarse) en y a través del ritual celebrativo, mediante un proceso ‘pragmático’ (acción) de integración simbólica”(p. 128).

- **Reciprocidad.-** La reciprocidad se expresa no solo en las interrelaciones sociales sino que en todas las interacciones. Este principio es un rasgo muy importante dentro de la cosmovisión andina, no es solo un asunto ético del ser humano sino que es una ética cósmica, es decir la inversión de un acto será recompensado por un esfuerzo en la misma medida por el receptor. “En el fondo se trata de una ‘justicia’ (meta-ética) del ‘intercambio’ de bienes, sentimientos, personas hasta de valores religiosos.”(Estermann, 1998, p. 132).

En la actualidad aún existen varias formas de expresión de la reciprocidad. Por ejemplo, una forma de intercambio que hasta la actualidad se mantiene es el **ranti ranti o rantinpak**. Se trata de una forma de intercambio de fuerza laboral, generalmente para el cultivo de algún producto agrícola. La reciprocidad como una norma de relación es un principio de solidaridad colectiva y con un alto valor simbólico no mediado por ningún valor monetario. Esta categoría es fundamental para entender los intensos intercambios que se generan en el contexto del matrimonio kichwa.



### **1.3. Economía Moral y universos normativos**

Como bien afirma Robert Cover (1983), “todos habitamos un universo normativo” (p. 4). De manera constante, las personas crean y mantienen sentidos de lo bueno y de lo malo, de lo que es aceptable y de lo que es inaceptable, de lo que es permitido y de lo que no es permitido para la convivencia comunitaria. El sentido de lo moral abarca varios ámbitos de la vida en sociedad donde la responsabilidad de cuidar a los demás y las prácticas económicas son aspectos importantes. Por otra parte, es importante tener presente que ninguna institución, ningún conjunto de reglas o prescripciones existen fuera de las narrativas que las dan sentido y las localizan social, cultural e históricamente. Las normas sociales que dan contenido al universo normativo adquieren existencia real en la vida comunitaria cuando se encarnan en lo que la gente cuenta y asume como su marco de referencia moral. Según Cover (1983), “Una vez comprendido en el contexto de las narrativas que la da significado, la ley se convierte no solo en un simple sistema de reglas a ser observadas, sino en el mundo en el que vivimos” (p. 5). Así, aquel universo normativo pasa por un proceso de semiosis social en virtud del cual adquiere sentido y es apropiado por la comunidad. El universo normativo que rige la vida comunitaria adquiere significación en las narrativas que facilitan las relaciones comunicativas entre las personas.

En el contexto comunitario kichwa de Otavalo, la celebración del matrimonio tiene lugar en un universo normativo que se asienta y circula en una serie de narrativas, de objetos, de prácticas ritualizadas y de discursos formalizados de los personajes que intervienen durante el proceso. Este conjunto de reglas y prescripciones, los sentidos de lo bueno y de lo malo, aunque están anclados en la tradición —en la transmisión cultural de contenidos y formas—, son aspectos dinámicos que cambian con el paso del tiempo y los contactos interculturales. Por esta razón es necesario entender que lo que estamos llamando aquí el universo normativo comunitario, es un sistema abierto y cambiante que corre de conformidad con los avatares del paso del tiempo. En una región con crecientes

conexiones transnacionales como Otavalo, una comprensión dinámica del universo normativo, de sus reglas de convivencia comunitaria, debe cambiar también las bases narrativas que dan sustento y significación social a aquellas normas. El matrimonio es un evento en el que se expresan esas continuidades y rupturas tanto de las reglas comunitarias como de los procesos de significación que se expresan en la semiosis social que se genera al ser anunciado formalmente. La semiosis social la entiendo como una red de discursos (Verón), objetos, actos y ritos que se despliegan durante el proceso del matrimonio para celebrar, significar y comunicar tanto la inserción social de una nueva familia así como también para expresar las expectativas de la comunidad ante la nueva pareja. Estas expectativas tienen que ver fundamentalmente con la ética del trabajo, con la responsabilidad social y el valor de la cooperación y la solidaridad comunitaria. La dimensión económica está presente en este evento, por tanto, es preciso reflexionar sobre la manera como entendemos aquí la articulación de la economía con la celebración del matrimonio.

El análisis de los intercambios y las formas de reciprocidad que se materializan en el proceso del matrimonio conduce al ámbito de la economía. Pero estas prácticas están estrechamente enraizadas en las normas, costumbres y sentimientos morales de la comunidad. Es necesario entender las prácticas económicas dentro de los valores morales que rigen normativamente la vida comunitaria. Tenemos que entender estas prácticas que tienen que ver con lo que varios autores llaman economía moral.

Según Andrew Sayer, un principio central de la economía moral es el arraigo cultural. Una economía moral es tal porque es parte integral de las relaciones sociales y las instituciones no económicas. De acuerdo a Sayer (2000), “la economía moral encarna normas y sentimientos que se relacionan con las responsabilidades y derechos de los individuos e instituciones con respecto a las otras”(p. 79). Al contraer matrimonio, una pareja asume un conjunto de responsabilidades ante su familia y ante su comunidad. Es decir, el matrimonio va mucho más allá del establecimiento de un compromiso afectivo de dos personas. Las normas y sentimientos van más allá de los asuntos de justicia y de

igualdad. El universo normativo incluye concepciones de lo bueno, considerando por ejemplo, las necesidades y los fines de la actividad económica en relación al bienestar de la familia. En el contexto kichwa de Otavalo, sin embargo, la economía moral convive con la economía de mercado donde prima la ley del valor. Las dos formas de la economía se superponen en distintos grados de intensidad, siendo los espacios urbanos los que sufren con mayor intensidad la influencia de la ley del valor. La economía tiene sus efectos en la calidad de vida de las personas, de las familias y de la comunidad. Es por esta razón que es pertinente prestar atención a las dimensiones económicas del matrimonio.

En el contexto del matrimonio siguiendo a Sayer, la economía no tiene que ver solo con la igualdad y con la explotación sino también con las responsabilidades económicas o el sentido del bien público(Sayer, 2000). Al contrario, la actividad económica está gobernada por normas sobre las responsabilidades laborales de la gente, “qué y cuánto la gente está permitida consumir y -lo que es más importante en el mundo kichwa-, de quién son responsables, están en deuda o depende de”(p. 80). El evento del matrimonio es el contexto donde se superponen o corren paralelos los tipos de economía que rigen en la comunidad: la economía de mercado y la economía moral. Como veremos, la gente ha imaginado formas protocolarias que interpelan un comportamiento o una respuesta de los invitados acorde con esas dos formas de economía. En este contexto, una tarjeta de invitación a la ceremonia significa más que una invitación; se trata más bien de comunicar que se espera un regalo según las convenciones urbanas.

Las relaciones sociales que el matrimonio moviliza giran alrededor de los actos de reciprocidad. Siguiendo a Enrique Mayer, “La reciprocidad es el intercambio normativo y continuo de servicios y bienes entre personas conocidas, en el cual debe transcurrir algún tiempo entre una prestación y su retorno”(Giorgio & Mayer, 1974, p. 105). Las prácticas de reciprocidad tienen varias formas y grados de compromiso que determina cada acto. Muyolema (2012) observa que las prácticas de reciprocidad radican en el

principio de hacerse responsable de o de cuidar a una persona o cosa. Por esta razón, sostiene nuestro autor que la práctica de la *minka* es una institución socioeconómica que va más allá de lo visible que representa el trabajo colectivo. El sentido profundo implica cuidar de la persona que convoca a la *minka* u otra forma de reciprocidad.

En el evento del matrimonio, tanto los familiares como los vecinos, los comuneros en general, actualizan una serie de prácticas de reciprocidad y complementariedad que aseguran la reproducción innovadora de la vida comunitaria. En el marco de la economía moral de las comunidades, los intercambios adquieren sentidos dentro de un contexto cultural amplio. Tal como observa Giorgio y Mayer: “En tanta institución económica, los intercambios recíprocos implican el flujo de servicios y bienes entre individuos. El contenido así como también la manera de lo que fluye de mano en mano están determinados culturalmente”(p. 105).

Lo propio sucede con los jóvenes que se casan. Al tiempo que comunican a sus familiares y vecinos sobre su decisión de contraer matrimonio, la comunidad se hace responsable no solo de apoyar de distintas maneras la celebración del matrimonio sino también de iniciarles simbólicamente en las obligaciones ante la familia y la comunidad. En otras palabras, se trata de insertarles en el universo normativo de la comunidad como portadores de un nuevo estatus social. El *ñawi-mayllay*<sup>6</sup>, por ejemplo, es un momento especialmente significativo porque, como veremos en su momento, condensa tanto la inserción social, la manera como la pareja es “entregada” a la vida en comunidad así como también las expectativas que la gente tiene respecto a la nueva familia. Los actos performativos, las representaciones simbólicas de la vida y los consejos son parte de las estrategias que utilizan aquellos personajes que reconoce la comunidad como guías del proceso que dan inicio o sancionan la vida en matrimonio.

---

<sup>6</sup>*Ñawi mayllay*: Es una palabra kichwa que significa literalmente lavado de la cara; es un ritual del matrimonio que se realiza al día siguiente de la boda eclesiástica

Las instituciones y las prácticas culturales son cambiantes. El matrimonio kichwa, como una institución social profundamente enraizada en la vida social de la región, ha sufrido cambios profundos en sus sentidos y en sus prácticas. En este sentido, como bien afirma Sayer (2000), “los valores políticos y morales en relación a las actividades y responsabilidades económicas co-evolucionan con los sistemas económicos”(p. 74). No existe una relación automática, desde luego, en esta evolución. La correspondencia entre valores morales y el orden social no es perfecta. Los valores morales no son del todo una función de las formas prevalecientes de la organización social y el poder. Debemos entender entonces que existen tensiones y contradicciones entre las distintas normas y valores vigentes en la vida social. En las comunidades donde se levantó este estudio estas tensiones se manifiestan en todos los órdenes de la vida social.

En este sentido Sayer (2000), en el libro *Moral economy and political economy* menciona que aunque los valores morales son valores culturales, estos no están totalmente atados a la cultura, porque al ser la cultura una red de significaciones que las personas dan sentido, esas normas y prácticas están influenciadas por las necesidades transculturales y las capacidades para sufrir y florecer.

Esta perspectiva nos ayudará a entender las maneras cómo se superponen elementos de la economía moral y de la economía de mercado en la celebración del matrimonio. La entrega del *mediano* es ilustrativa en este caso. El mediano es el regalo con que los familiares del novio entran en la casa de la familia de la novia. El regalo consiste en cosas comestibles abundantes que sirven para compartir entre la familia y los vecinos. Así, a parte de los rituales de la entrada, la distribución del mediano entre los familiares, vecinos y la comunidad tiene la doble función de comunicar que habrá matrimonio en la familia y al mismo tiempo invitar a que acompañen a la ceremonia. Este momento que no se regía por la ley del valor ha sido sustituido o mantenido paralelamente con la distribución de tarjetas de invitación al estilo urbano moderno. Como veremos más adelante, los sentidos se mantienen pero las expectativas son diferentes en cada uno de los casos. Así, la extensión de estas preferencias en las comunidades está culturalmente mediada, pero no culturalmente determinada. Observar estos paralelismos en forma

empírica es una aporte a la comprensión del matrimonio pero también a entender los cambios culturales en la región.

Tanto el universo normativo como la comprensión de lo que es la economía moral de la vida comunitaria brindan un marco interpretativo prometedor para entender lo que ha ocurrido con la celebración del matrimonio en el contexto social de las comunidades de Otavalo. La constitución y la producción de las significaciones normativas ocurren en las redes de significación que la gente otorga en un momento histórico determinado; dentro de este universo de normas narrativamente enraizadas en la comunidad, cobran sentido las prácticas económicas que sustentan la vida de la comunidad. Las prácticas económicas y las normas son actuadas o representadas, generando procesos de significación y procesos comunicativos que movilizan relaciones sociales y económicas alrededor de la nueva familia.

Así, en el contexto social, cultural y económico de los Andes el matrimonio es el lugar donde se expresan intensa y explícitamente las prácticas de la reciprocidad. Por tanto, el matrimonio es una institución cuya singularidad cultural está definida por las redes de reciprocidad que se movilizan tanto para incorporar a la nueva pareja a la vida comunitaria como también para desencadenar las prácticas del dar y recibir, asegurando su continuidad en el tiempo.

Según Levi-Strauss (1969), el matrimonio presenta una importancia económica que sirve para regular la convivencia y el mantenimiento de lazos comunales. No obstante, la economía está imbricada en una serie de prácticas simbólicas, creencias y el universo normativo de la comunidad. Como ya señalé antes, el universo normativo, es refiere al conjunto de normas y prescripciones que cobran sentido en las formas narrativas de la comunidad; es decir, cuando las reglas sociales se encarnan en las historias que la comunidad cuenta. En este caso, las reglas dejan de ser “las normas a ser observadas” para convertirse “en el mundo en que habitamos”(Cover, 1983, p. 5). Por otro lado, el

matrimonio se entiende también como una forma cultural de protección social que beneficia no solo a la pareja o al individuo sino también asegura el equilibrio colectivo al evitar calamidades como la soltería y la orfandad(Levi-Strauss, 1969, p. 75). Así, el matrimonio se constituye en una institución que configura un mundo normativo en el que fluyen bienes y servicios que aseguran la continuidad cultural de un pueblo. Así mismo, el matrimonio es el lugar donde se expresan las prácticas de reciprocidad en varios niveles y formas. Estos intercambios son mediados por ceremonias rituales que sancionan simbólicamente el flujo de bienes. De acuerdo con Mayer,

El proceso de negociación entre las partes, en vez de ser una discusión abierta, está cubierto de formas de comportamiento ceremoniales. Se trata de una relación social que ata a un individuo a otro, a un individuo a grupos sociales, los productores a los productores y los productores a los consumidores(Giorgio & Mayer, 1974, p. 105).

Para entender el matrimonio dentro del contexto del universo normativo y de la economía moral, es necesario entender la manera como la endogamia y la exogamia cobran sentido. Estas prácticas culturales han tenido funciones específicas. Por un lado, la endogamia, al buscar la pareja dentro de la propia comunidad, permite la conservación y el respeto a la familia de origen, al regular los lazos sexuales y afectivos al interior de la propia comunidad. Por otro lado, la exogamia ayuda a expandir los lazos sociales hacia fuera, marcando los procesos de regulación y los intercambios de reciprocidad con otras sociedades y culturas. Tanto la endogamia como la exogamia son prácticas observables en las comunidades de Otavalo dentro de procesos de cambios culturales y sociales surgidos de las dinámicas de intensificación de las relaciones entre comunidades y entre pueblos.

#### **1.4. Interculturalidad y formación de identidades**

Las nuevas realidades sociales en el mundo contemporáneo plantean desafíos teóricos notables para interpretar ellos flujos y contactos culturales cada vez más intensos. La

región de Otavalo, un lugar cosmopolita, conectado a la globalización mediante el comercio internacional, el turismo y la investigación, no escapa a las dinámicas de relaciones culturales ya sea entre pueblos contiguos así como también con otros pueblos. En este contexto la comunicación intercultural es cada vez más apremiante.

Para aproximarnos a las definiciones contemporáneas que se dan sobre la comunicación intercultural, hay que decir de entrada que estas son diversas y están definidas desde diferentes campos de las ciencias sociales. Según Asunción Lande, la comunicación intercultural es “el proceso de intercambio de información entre individuos y grupos que poseen diferencias culturales reconocidas en las percepciones y formas de conducta que pueden afectar significativamente la forma o resultado del encuentro” (citado en Parra Crespo, 2010, p. 17). A esto podemos agregar que no es una disciplina sino un proceso social que requiere la interacción mutua. Como bien afirma Panikkar (2006), al abordar la diferencia entre interdisciplina e interculturalidad, que esta última no se refiere tanto a las disciplinas como a las culturas y que “las culturas no son especies de un género «metacultural», son más bien expresiones de la misma naturaleza humana” (p. 34).

Aunque la interculturalidad es un concepto que ha ganado terreno en los últimos años su difusión y capacidad analítica no ha alcanzado penetrar algunos campos de análisis en las ciencias sociales y humanas. La interculturalidad es un concepto fundamental que se ha introducido en el imaginario colectivo de la sociedad ecuatoriana. Aun así, la comunicación intercultural no se ha desarrollado en todos los ámbitos, como por ejemplo en la economía y la política, en gran parte debido al régimen cultural del colonialismo que ha establecido históricamente una asimetría o desigualdad entre los pueblos y sus culturas. Por esta razón, no se puede pensar la comunicación intercultural fuera del ámbito de las relaciones de poder que atraviesan las relaciones sociales tanto en ámbito de la interacción cotidiana como también a nivel estructural, en las relaciones entre pueblos indígenas y el estado.



Si hablamos de los medios de comunicación en nuestro medio es una buena ilustración de la distancia que existe entre la necesidad de una comunicación intercultural dirigida a visibilizar y entender a los distintos pueblos que habitan en el territorio nacional. Siendo la lengua un canal de primer orden en el proceso de comunicación, en los medios predomina el uso de español en detrimento de las otras lenguas que se hablan en el país.

En el contexto de este trabajo, utilizaremos la noción de comunicación intercultural para referirnos no solo al ideal teórico del deber ser de la interculturalidad sino también a los desencuentros culturales producidos por la incomprensión de prácticas y usos sociales concretos en relación a la celebración del matrimonio. En este sentido, como observa Spencer-Oatly & Franklin(2009) “Existe una situación intercultural cuando la distancia cultural entre dos participantes es lo suficientemente significativa como para tener un efecto en la interacción/comunicación que es notorio al menos para una de las partes” (p. 2). En el proceso del matrimonio kichwa, en el momento de la interculturalidad el otro acepta sus prácticas no sin tensiones entre los grupos en relación, para luego aceptar e incluirse dentro de ello. Las prácticas del otro se convierten en un valor propio y son compartidas y pasan a formar parte de un imaginario colectivo que se extiende más allá de las fronteras de lo que uno considera como propio.

La interculturalidad es un proceso comunicativo entre culturas, entendidas estas últimas en los términos de Geertz, como red de creación de significaciones que da sentido a la interacción social y a los modos de vivir individual y colectivo. Pero este proceso comunicativo solo puede darse a partir de un emisor identificable socialmente. De ahí que entendemos que la articulación de prácticas culturales produce sentidos que en el orden social constituyen identidades colectivas desde las cuales se generan procesos de comunicación intercultural en diferentes órdenes de la vida social en relación. Desde este punto de vista, entendemos las identidades no como entidades discretas ya constituidas sino como procesos de identificación constituidos históricamente bajo condiciones de presión política, de lucha por los recursos o por la politización de un sentido de pertenencia y la conciencia de ser diferente a otro contiguo o lejano.

En el contexto social regional, las relaciones culturales entre sujetos individuales y colectivos mestizos, indígenas; urbanos y rurales, las fronteras no son claras. Como afirma Muyolema, las filiaciones que se dan dentro de relaciones de poder que vuelve los procesos de identificación en actitudes flexibles y oscilantes. Lo interesante de este crítico cultural, es que más allá de las similitudes y diferencias culturales, históricamente surge una conciencia de sí, un yo mestizo, que impone una frontera psíquica más que cultural y física entre diferentes sujetos individuales y colectivos (Muyolema, 2012). La emergencia de una subjetividad individual que se reconoce como perteneciente a una comunidad imaginada mestiza, o, podemos añadir, indígena, montubia, o aún blanca, en nuestra formación social es fundamental para entender la formación de identidades como construcciones sociales cambiantes y perentorias históricamente. En la región de Otavalo, los desencuentros a nivel de comprensión y (di)similitud de prácticas entre diferentes localidades son notorias a pesar de la contigüidad geográfica entre estas. Es aquí donde es necesario plantear o entender que las identidades sociales no son esencias, ni construcciones estáticas sino más bien las maneras como los individuos y los grupos se construyen así mismos y son contruidos por, en determinados momentos históricos.

## **CAPÍTULO II**

### **EL MATRIMONIO DE OTAVALO EN EL CONTEXTO DE LOS ANDES**

En este capítulo se aborda brevemente las formas de celebración del matrimonio en algunos contextos sociales de los Andes. Como una primera aproximación de encuadre contextual geográfico e histórico, se describe los aspectos comunes y las diferencias en la forma y en el fondo de la celebración, considerando que el matrimonio es una de las instituciones básicas que en toda cultura ha sido el pilar fundamental de las sociedades humanas. Sin embargo, aunque presento algunos aspectos del matrimonio con valor histórico, el objetivo de este capítulo no es dar cuenta de la historia del matrimonio a lo largo del tiempo. Mi interés es más bien, visualizar los elementos de larga duración que caracterizan al matrimonio hasta el día de hoy. Siendo este el tema central de nuestra investigación, nos ocuparemos aquí de ofrecer una visión panorámica que contextualice y enmarque las investigaciones sobre este evento de gran importancia en la vida de las personas y de las comunidades tanto por la densidad de las significaciones que se generan como por sus implicaciones socioeconómicas y normativas. Se busca así, establecer un marco referencial del matrimonio kichwa en la región de Otavalo.

Desde hace miles de años, la humanidad se ha ido organizando a partir de grupos nómadas denominados clanes, organizaciones incipientes que a lo largo de la historia de la humanidad han ido tomando formas de familia como las que conocemos en la actualidad, y que constituyen la base socio- cultural de toda comunidad o sociedad.

El matrimonio es entonces un tema apasionante que amerita conocerlo en su diversidad de formas y en distintos momentos históricos y escenarios geográficos. Vamos a basarnos en algunos estudios monográficos y entrevistas que dan cuenta de este evento en las comunidades kichwa de Napo, Cañar y Bolívar, mismos que permiten visualizar algunos aspectos en torno al parentesco, la familia y la cultura. Quisiera empezar con una breve aproximación a lo que ha sido el matrimonio en el Incario para

contrastar con lo que es en la actualidad el matrimonio en las nacionalidades indígenas ecuatorianas.

También abordaré la ritualidad, las costumbres o ciertas normas que han ido estableciéndose y transformándose de acuerdo a las dinámicas de contacto culturales pacíficos o violentos sobre todo por la colonización europea que impuso cambios drásticos en el orden social, político, económico y cultural de las sociedades andinas. No obstante, es pertinente explorar someramente las formas de constitución de la familia y sus formas de articulación a la comunidad, regida a pesar de los cambios por una economía moral, en la que el proceso de intercambio es el lugar de materialización de las prácticas de reciprocidad y redistribución económica relativamente común entre diferentes grupos étnicos culturales.

### **2.1.El matrimonio en el Incario y en la temprana colonia**

Según Terence D'Altroy, que basa sus estudios en fuentes etnohistóricas de la colonización temprana, el matrimonio en el incario representaba un ritual de pasaje a la edad adulta. Las formas de la ceremonia y los requerimientos para contraer matrimonio eran diferentes ya sea por la diversidad cultural y de costumbres o por la expansión del aparato estatal incaico que impuso nuevas reglas sociales. Así, en tiempos pre-incaicos, en algunas regiones, los matrimonios eran decididos por ambas familias. Lo que se debía tener en cuenta es que sea de una familia de otro ayllu para asegurar el acceso a los recursos, es decir, los lazos no se daban solo entre individuos sino también entre familias. En otros casos, donde los oficiales administrativos del incario habían logrado imponer su autoridad, convocaban a los jóvenes varones y mujeres en edad de casarse, los hacían poner en filas distintas de donde los chicos elegían a su compañera (D'Altroy, 2002; Silverblatt, 1987).

En otras regiones, los jóvenes podían hacer arreglos con los familiares de sus esposas posibles, pero los matrimonios debían ser legalizados por los oficiales del estado. En estos casos, “el novio solía entregar una porción de hojas de coca a la madre política; si ella aceptaba, entonces, el matrimonio quedaba asegurado”(D'Altroy, 2002, p. 191).

En términos de observar las continuidades y discontinuidades culturales en la forma y el ceremonial del matrimonio, es importante describir los aspectos más relevantes del matrimonio, según nos refiere D'Altroy. Basado en las crónicas de Bernabé Cobo y Felipe Guamán Poma de Ayala, dice lo siguiente:

Cobo escribió que el novio y sus familiares visitaban el hogar de la novia, donde toda su familia estaba reunida. Él ponía una sandalia en el pie de ella, de lana si ella era virgen y de paja si no lo era y, entonces, la tomada de la mano. Luego, todo el grupo se encaminaba a la casa de novio, donde la novia lo presentaba con una fina túnica de lana, una cinta en la cabeza y un ornamento metálico, que ella había ocultado bajo su faja(D'Altroy, 2002, p. 192).

Después de que el novio había lucido su nueva apariencia, venía un momento crucial en la vida de la pareja y de la comunidad, especialmente de los mayores que tenían la responsabilidad de aconsejar a cada uno de los recién casados sobre las responsabilidades del matrimonio. La ceremonia terminaba con el pacto que era sellado con regalos de ambos lados de la familia y celebrado con fiesta y bebida. Como veremos a lo largo de este trabajo, muchas de las formas y contenidos de las celebraciones incaicas perduran con algunas modificaciones, en la actualidad.

Entre los incas y la nobleza local o provincial, era permitido tener varias esposas. Por consiguiente, entre las clases nobles el matrimonio era poligámico, donde el

inca tenía todos los privilegios de mantener una esposa principal y otras secundarias. Ellefsen, en un lenguaje cristiano, dice: “La nobleza se identificaba por tener una esposa legítima y cierto número de concubinas. Esta práctica era considerada como un mayor bien material del hombre y en sí misma fuente de riqueza y de posición social” (Ellefsen, 1989).

El matrimonio en el pueblo llano no tenía los mismos privilegios que el inca o la nobleza provincial, no obstante, había un conjunto de normas que regulaba la institución del matrimonio y la constitución de la familia. Un matrimonio se hacía por consentimiento a nivel formal mediante rituales y actos solemnes aunque, como ya señalamos más arriba, en algunos casos, la elección de la pareja estaba mediada por la autoridad incaica. Según Rabinovich (2003), en un principio solo podía casarse personas integrantes del mismo grupo, si bien en tiempos de Waynacápac parece que la autoridad estatal podía quebrar este impedimento, dando esposas de otro ayllu (e inclusive del ayllu incaico) a quienes no perteneciesen a él(p. 73).

La institución del matrimonio daba al hombre una categoría de adulto, se volvía un *hatun runa* con derechos y obligaciones. Tener una esposa, daba derecho a la tierra para cultivar y hacerse responsable del hogar.

Cuando los misioneros hispanos evidenciaron la existencia de una institución como el ayllu entre los indígenas prehispánicos y vieron que se diferenciaba en puntos esenciales del matrimonio cristiano, se plantean si esa unión se puede considerar un verdadero matrimonio. Al no aceptarlas se produjo un proceso de cristianización del matrimonio. Fue el resultado de un proceso de evangelización, es decir de adaptación a otra cultura.

Entre estos indios hay diversos modos de casarse, unos por señas y otros por dádivas, otros por palabras, y asímesmo pude haver algunas leyes prohibitivas del casamiento, o por ser parientes o afines, o por ser de otra nación o secta o por ser de otros pueblos donde hay enemistades y los príncipes por evitar algunos daños a sus súbditos han mandado algunas cosas, prohibiendo los matrimonios en su ley. (*Aznar, 1985:18*).

Según esta cita, la unión de pareja se habría dado en base a intercambios y acuerdos. Dentro de los pueblos se ha ido estableciendo normas que regulen el orden de tal manera que garanticen la reproducción de una cultura. Existía la prohibición de la unión de parejas cuando se trataba de personas que no pertenecían a la misma cultura, es decir se daba la endogamia y se trataba de que dichas uniones sean por mantener alianzas y prestigio. Se infiere que el factor político intervenía en las uniones de pareja a través de las autoridades y de la comunidad.

Los matrimonios prehispánicos existían con sus propios ritos entre los principales o príncipes, el matrimonio era concertado por los padres; entre el común del pueblo, cuyo matrimonio era realizado con menos solemnidades que en el caso anterior; de forma clandestina, es decir, sin reconocimiento de los padres o familiares, etc. (*Aznar, 1985*). Efectivamente los matrimonios en esa época se realizaban por el grado de autoridad y estatus social.

Según estas crónicas, era una costumbre admitida la práctica de la poligamia, por lo que en 1524 en la Junta Apostólica se dictaminó cuál de los matrimonios era verdadero. La práctica de la conservación del ayllu siempre fue vista como un problema para la visión occidental y la iglesia, por lo que a toda costa quiso reducir la poligamia a la monogamia.

Al introducir el ambiente cristiano los indígenas tuvieron que acatar el matrimonio con una sola mujer, en el caso que se realizara un matrimonio sin una ceremonia social o legal, sin afecto entre la pareja o marital, tal matrimonio era considerado nulo. Es decir, se daba un contrato natural para dicha unión, como por

ejemplo el “**pantanaco**” consistía en que, antes de tomar como mujer a alguien, debía convivir con su pareja durante un período de prueba. Se deduce que este término proviene de **pantana**, que es el verbo errar, equivocar; cuya raíz es **panta-** y **-naku** que denota reciprocidad o compañía. Por otra parte, se nota que pantanaco es una forma castellanizada. Siguiendo la estructura del kichwa/quechwa debe ser pantanakuy donde el morfema **-y** es la forma en que se convierten los verbos en sustantivo abstracto o en verbo en infinitivo; por ejemplo Kawsana = vivir; kawsa-y = vida o vivir. Es decir, **Pantanakuy** sería el equivalente del **sirvinakuy** practicado en algunas comunidades de Bolivia y Perú, que equivale al matrimonio de prueba.

### 2.1.1. Amañamiento o Sirvinakuy

Tal como nos ilustra el epígrafe citado, el *sirviñakuy* es aún parte de las prácticas culturales muy arraigadas en la vida social de las sociedades andinas. El *sirviñakuy* es una institución que hace posible la convivencia de una pareja antes de formalizar una relación duradera a través del matrimonio. No en vano la música se ha encargado de consagrar en el imaginario social una práctica que perdura en la vida de las comunidades.

*“Te propongo sirviñakuy,  
si tus tatas dan lugar,  
pa’ la ’lzada del tabaco,  
vámonos a trabajar”.*  
(Inti-Illimani)

Según Rabinovich (2003) “el fenómeno tiene origen incaico y tal vez aun pre-incaico”(p. 79). Por esta razón debemos de suponer que la conceptualización de *sirviñakuy* data de los tiempos coloniales. El término es una palabra compuesta que combina conceptos del castellano y del kichwa. *Sirvi* que proviene del verbo servir y *nakuy* que denota reciprocidad. Se trata, por tanto, de un término híbrido que codifica en



dos lenguas una institución perdurable. Así se denomina a la convivencia de una pareja por un determinado periodo de tiempo en que se sirven mutuamente para probar si una relación funciona.

Como ya señalamos antes, el *sirvinakuy* consistía en la convivencia de una pareja de jóvenes. Se trata, claro está, de una convivencia responsable; es decir, es un pre-matrimonio bajo la tutela de los padres que duraba aproximadamente un año; la relación es abierta y se considera todas las posibilidades de modo que si en ese tiempo se llega a tener un hijo la pareja asume la responsabilidad de su cuidado y podían establecer formar una nueva familia. Esta práctica está inserta y cobra sentido dentro de las tramas sociales, económicas y normativas del *ayllu*. El *ayllu* constituye una de las instituciones de “regulación consuetudinaria”, un universo normativo que enmarca la institución de la convivencia pre-matrimonial. De esta manera, solo cuando se haya realizado un matrimonio que involucre a todo el *ayllu*, se podía acceder a todos los derechos y obligaciones como ser nombrado autoridad de la comunidad. Es decir el *sirvinakuy* era una institución consuetudinaria dentro del *ayllu* que se practicaba desde la época del incario; pero cuando llegó la conquista y la religión católica se lo denominó matrimonio de ensayo.

## **2.2.Una aproximación al matrimonio en los pueblos kichwa del Ecuador**

Como se sabe, en el Ecuador conviven distintas nacionalidades y pueblos indígenas. El matrimonio en cada una de estas comunidades tiene formas diferentes. Estas variantes dependen de cambios culturales internos y de las influencias externas. En esta parte, presentamos una breve descripción de las formas y ritualidades relacionadas con la celebración del matrimonio en tres pueblos diferentes de la nacionalidad kichwa.

### 2.2.1. El matrimonio entre los kichwas de Napo

En lo que respecta a ciertas aproximaciones sobre la concepción del matrimonio en los diferentes pueblos y nacionalidades del Ecuador, nos remitimos a la Amazonía, particularmente al pueblo **Napo-kichwa**.

Según los estudios de Blanca Muratorio, hasta hace unos años atrás los padres tenían la potestad de decidir sobre la conformación de la pareja de sus hijos, es así como se acordaba la formación de la familia. Según esta práctica, los futuros suegros al ver una niña que podía realizar algunas actividades domésticas (como sembrar, recoger leña y agua), esto era un indicador de que tal mujer estaba preparada para ser parte de la nueva familia. Este proceso continuaba con los padres del chico que miraban con agrado y llevaban como una forma de regalo un mono asado, este ritual iba acompañado de la entrega de una variedad de alimentos como procesos de intercambio alrededor de un año, luego de lo cual había el consentimiento de los padres para que la niña fuera a vivir en casa de los futuros suegros. A continuación citamos un relato de Francisca Andi, mujer Kichwa del Napo:

Cuando ven una niña que le gusta acarrear leña y hacer chacra, viene los padres de un hombre y le dicen: “esta niña es buena, la quiero para mi hijo”. Así es como me escogieron a mí. La madre de mi marido me escogió. Dijo que era inteligente, que mi mamá y mi papá eran de un buen *muntun* [grupo de parentesco], inteligentes, luchadores y trabajadores. Así ha de ser la hija’, dijeron. Se pusieron de acuerdo para venir a pedirle a mi papá. Fui pedida cuando tenía los senos muy pequeñitos. Perdí mi muela del juicio cuando yo estaba con marido. Así es como vinieron a la casa (Muratorio, 2005, p. 137).

Podemos observar el importante rol que juega la madre en el momento de elegir a la esposa de su hijo. En efecto, ella juega un papel de mediadora e interviene en establecer la comunicación con la joven y su familia. La madre desarrolla un discurso seductor que se articula alrededor de la observación de las actividades cotidianas de las jóvenes y sus familias. Saber hacer ciertas tareas en función de la división social del trabajo es clave para ser elegida en matrimonio. Por tanto, saber hacer algo de acuerdo a las necesidades

y expectativas geoculturalmente tiene un efecto moral en la comunidad. En este sentido, las habilidades demostradas por las chicas son señales de que serán buenas esposas. Es así que en el entorno social de las comunidades llevar leña y hacer la chacra son signos de madurez y diligencia.

### **2.2.2. El matrimonio en la cultura Cañari**

En las comunidades del pueblo Cañari, específicamente del cantón Cañar, provincia del Cañar, el matrimonio en las comunidades indígenas es de tipo monogámico; la unión de un hombre y una mujer es tan sagrada al estar íntimamente ligado a la tradición cultural milenaria, aunque en ocasiones suceden divorcios. Según esta tradición, tener dos mujeres estaba vedado y no era aceptado por la comunidad, pues “es ir contra de la moral de la sociedad”. Una vez contraído el matrimonio solía decir “casarashpaca lanpahuan, picohuanmi raquirinka” (“una vez contraído el matrimonio, éste termina cavando la tumba con pico y pala”).(Zaruma, 1990, p. 107).

Esta creencia si bien antiguamente tenía vigencia, hoy no se cumple al pie de la letra debido a los cambios culturales y al deterioro económico que ha sufrido el país en las últimas décadas. La crisis económica se manifiesta en el aumento del desempleo y la pobreza, lo que incrementa a su vez la inmigración de amplios segmentos de la población rural de las provincias del Azuay y Cañar hacia EE.UU. y España principalmente, con graves consecuencias de desintegración familiar y vulneración de los derechos de la niñez y adolescencia.

Para describir el matrimonio cañari, volvemos a la referencia bibliográfica de Bolívar Zaruma. Cuando una pareja de jóvenes se enamoran, generalmente esto ocurre en los lugares de trabajo, fiestas o reuniones, ahí el joven trata de obtener una prenda de la chica que sería un signo de compromiso. Una vez que haya la aceptación mutua de los

jóvenes comienza el noviazgo. Tan pronto los padres del joven llegan a saber. Acostumbran ir generalmente por la noche a la casa de los futuros suegros de su hijo con regalos (camari) y otros objetos, pues aún es un secreto para el resto de la familia. A partir de este momento comienza el intercambio de regalos hasta la fecha del matrimonio.

Una vez que cuenten con el consentimiento de los padres de la novia y se hayan fijado la fecha del matrimonio, proceden a elegir a los padrinos, potestad que es cedida a la novia y sus padres. Esta nominación tradicionalmente recae en el hermano mayor de la madre de la (tío materno) novia o el cuñado mayor si lo hubiere; en caso que la novia es la hermana mayor o cuando no tiene hermano ni cuñado, el futuro padrino será el padrino de bautizo de la novia. Como se puede notar, la tradición establece el privilegio de elegir a los padrinos, dejando abiertas las alternativas posibles, pero siempre respetando la prerrogativa de la novia. No obstante, la relativa rigidez de las normas, ha ido cediendo poco a poco a los cambios. En la actualidad, se acepta también padrinos que son de afuera y que no tienen ninguna relación de parentesco con los novios. Si es importante, empero, aquilatar cualidades morales reconocidos socialmente, porque los padrinos deben ser referentes y guías de cómo construir una familia y llevar una buena vida.

En algunos casos el novio lleva a su casa a la novia, dicha actitud a veces es bien recibida y en otros rechazada por los padres de la novia, actitud que depende de su formación moral y forma de pensar.

Como sucede en otros lugares de los Andes, el matrimonio implica un proceso en el que intervienen distintos personajes, cada uno con funciones específicas en cada evento. Destacamos algunos de ellos.

**Rimak Mama** (Consejera). Antes de proceder con el pedido de mano, los padres del novio escogen a una señora que tenga amplia experiencia y conducta ejemplar de familia, quién es la encargada de aconsejar en la comprensión y armonía de vida familiar de los futuros esposos, el cuidado y mantención de los hijos, las responsabilidades de construir una familia. Dichos consejos son bien recibidos por los futuros esposos que se comprometen públicamente a llevarlos a la práctica; a cambio el novio, ofrece un banquete a la Rimak Mama.

**Rimak Yaykuy** (Pedido de Mano). A esta ceremonia asisten los novios, consuegros, consejeros, acompañantes cercanos. Los padres del novio llevan consigo el kamari: (canastos de confitería con caramelos, galletas, licores) envueltos con un mantel de colores, panes típicos, aparte llevan una botella para la entrada. En esta ceremonia los novios nuevamente reciben los consejos de la Rimak Mama, y juran fidelidad y amor quedándose así comprometidos. “...como prueba de ello el novio da un rebozo a su futura esposa, ella a su vez le da como presente a su novio un poncho”(Zaruma, 1990, p. 110).

La ceremonia central, según el autor que nos acompaña:

“Al día siguiente de haberse realizado el matrimonio civil, los novios son conducidos desde la casa del novio hasta la Iglesia a la cual va acompañado de músicos autóctonos, los mismos que llevan para animar la fiesta después del matrimonio, un violín y un tambor generalmente, también asisten amigos, parientes, vecinos” (Zaruma, 1990, p. 111).

Cumplida la ceremonia, antes de dirigirse a la casa del novio, hacen un descanso en una posada previamente preparada para “una celebración anticipada”. Cuando llegan a la casa del novio, uno de los eventos ceremoniales es el baile del cuchunchi. “Esta ceremonia está compuesta de varios movimientos cada una con diferentes significado, llenos de magia y colorido de la noche nupcial”(Zaruma, 1990, p. 111). Pero lo más importante es que en el contexto de este baile, tanto los padrinos como los novios o las personas que quieran dar consejos a los recién casados, lo hacen mientras bailan. En esta ceremonia se despliega una serie de discursos enfocados en los consejos dirigidos a la

joven pareja. Por esta razón el baile del cuchunchi es un evento altamente significativo en términos morales y de expresión de expectativas sociales más que un momento de fiesta y regocijo. Se trata pues de un baile ritual con una alta carga espiritual y sentido colectivo en que la pareja es moldeada en términos de lo que la comunidad espera de ellos como individuos parte de una urdimbre social generadora de sentidos y significaciones que orientan la vida cotidiana (Muyolema, comunicación personal).

### **2.2.3 El matrimonio en el pueblo Waranka**

Otro ejemplo llamativo de las prácticas culturales del matrimonio kichwa en nuestras comunidades, como nos contará Tania Patin (conversación personal, mayo 2012) acerca del matrimonio en el pueblo waranka, es digna de mención. Ella describe el matrimonio que se practica en la Parroquia Guanujo provincia de Bolívar. Cuando una pareja de jóvenes han decidido casarse y los familiares de ambos han fijado la fecha del pedido de mano, dos personas muy allegadas a la familia tanto del chico y la chica son los encargados de anunciar dicho pedido de mano. Ya en la casa de la novia, éstos ingresan con bromas fingiendo que la visita es para pedir favores de dinero u otros asuntos. Después de una corta conversación con los padres de la novia anuncian el verdadero objetivo que estaban solapando. En ese momento se presentan el novio y sus familiares para encarar la situación, quienes mientras tanto estarían esperando detrás de la casa hasta que mediante una seña se les permita ingresar. En esa primera entrada - yaykuy- los padres del joven llevan leña, unos 200 panes, panela, caramelos y tabaco como regalos a los padres de la novia. Una vez que reciben el consentimiento por parte de los padres de la novia, los familiares del novio piden la cocina para preparar algunas bebidas como agua de panela, el mismo que es repartido luego a todos los acompañantes.

Tanto los padres como los hijos son los que toman decisiones en cuanto a la fecha de la boda, desde ese momento hay un consentimiento de que sus hijos pueden vivir juntos, mientras llega el día de la ceremonia civil y eclesiástica.

La nueva pareja, en caso de que hubieran decidido convivir antes de casarse y llegasen a tener hijos durante ese tiempo, las dos personas allegadas que acudían al pedido de mano se convierten en los padrinos de los hijos.

Días antes de la boda eclesiástica, en el caso que los padres de la muchacha hayan pedido regalos (el mediano o kamari), los familiares del novio van a dejar un chanco horneado, mote, colada de haba de sal con carne, arroz, pollos, gaseosas, ocho javas de cerveza y trago. Comúnmente suele ser un jueves debido a que los viernes no tiene buen presagio. El sábado en la tarde hacen el rito denominado Novia llukshichiy- “salida de la novia”, los padrinos conjuntamente con el novio, familiares y músicos, van a la casa de la novia cantando canciones que hacen referencia al último día de soltería. Al llegar a la casa de la novia, el novio debe buscarla a su pretendida ya que la esconden dentro de la misma casa. Luego van a la casa del novio y amanecen conversando y bebiendo.

El domingo en la mañana los padrinos van a casa de los novios para regalar la vestimenta que se pondrán durante la ceremonia y también les dan la bendición y consejos antes de ir a la iglesia. La costumbre de hacer el rito católico el día domingo se debe a que es un día sagrado, de reflexión, además la ceremonia debe ser pública.

Al segundo día (lunes) van a la bendición los padres y los familiares del novio, ahí los padrinos preguntan a qué hora deben ir con la soya (consiste en llevar colada de haba con carne, mote, dos pundos de chicha, pierna de vaca). Estos productos se intercambian entre los familiares cercanos, aunque la diferencia es que el novio debe regalar más, por ejemplo, un borrego o chanco y una pierna de res.

Al tercer día de la fiesta la novia debe preparar la comida, y llevar a la casa del padrino. Ese día los padrinos le regalan a la novia ollas y platos, mientras que al hombre le dan cobijas, platos, ropa, a veces hasta una vaca.

Actualmente, no van con tantos regalos para la familia de la novia, ya que previamente se acuerdan las dos familias, hacer la fiesta y compartir los gastos económicos.

Como podemos observar, existen variantes locales perceptibles. Sin embargo, las continuidades culturales son todavía visibles en el proceso. La entrada, los regalos a los padres de los novios, el intenso despliegue discursivo en torno a los consejos y el acompañamiento de familiares y amigos en términos de solidaridad y reproducción de las tradiciones comunitarias son evidencias de la permanencia histórica de una matriz cultural que da sentido al evento del matrimonio en varios contextos sociales, regionales, e históricos. Es hora entonces, de centrarnos en el contexto regional de Otavalo para describir el matrimonio en términos más cercanos y familiares al universo de nuestro estudio, aunque no sin variaciones notables debido a factores intraculturales o interculturales, sobre todo de orden socioeconómico.

### **2.3.El matrimonio en la región de Otavalo**

Aníbal Buitrón en su libro “Investigaciones sociales en Otavalo” (1947), dice que existía el matrimonio católico, este era considerado como una práctica para agradar a Dios. El significado del matrimonio para la desposada era salir de la autoridad del padre o tutela paterna, que pasaba a ser sometida por el marido cumpliendo las normas canónicas del matrimonio. Según esta investigación, se refleja un mayor número de matrimonios indígenas en relación a los mestizos y blancos, pero no encontramos más detalles sobre el matrimonio en esta época. El siguiente cuadro, tomado del libro de



Aníbal Buitrón ofrece información relevante sobre el porcentaje de matrimonios según pertenencia étnico-cultural de la región.

b. Total de matrimonios en cada uno de los meses del año.

Mes	Indios	Blancos	Mestizos	Total
Enero .....	20	7	0	27
Febrero .....	10	2	1	13
Marzo .....	13	4	1	18
Abril .....	17	9	1	27
Mayo .....	24	5	0	29
Junio .....	16	7	1	24
Julio .....	31	7	0	38
Agosto .....	21	5	0	26
Septiembre .....	25	9	5	39
Octubre .....	24	8	1	33

Fuente: Aníbal Buitrón

Una de las explicaciones que podemos afirmar sobre esto es que en esas épocas existía mayoritariamente la población indígena, frente a la población mestiza; por esta razón se entiende que el número de matrimonios en los indígenas representa el mayor número.

En la colonia, con la evangelización a los indígenas, fue instituyéndose poco a poco la práctica del matrimonio católico-occidental dentro de las comunidades indígenas. De esta manera desde comienzos del siglo XVIII se legitimó el matrimonio cristiano monogámico como una institución aprobada por la iglesia católica y la sociedad.

Los padres no consentían el matrimonio en el caso que el cónyuge era de malas costumbres (v.g. abusaba de la bebida), o el nivel social no correspondía al de su hijo o hija. El pretendiente pedía la mano por intermedio de un familiar suyo, o por medio de una persona conocida por su respetabilidad. Aunque el pedido era dirigido al padre para que haya un mutuo consentimiento.

Según(Buitron, 1947), “Hace algunos años, la mayoría de los matrimonios eran arreglados por los padres. Los novios, a veces de sólo doce años de edad, ignoraban el asunto hasta el día de la ceremonia”( p. 140). Es decir, la elección de la pareja se daba por los padres a muy temprana edad, en la etapa de la pubertad solamente podían mirar a su pareja, más no conformar la familia.

En contraste, actualmente los matrimonios se dan alrededor de los 18 años en adelante previo a un noviazgo. En ese entonces, el muchacho se fijaba en la muchacha por un tiempo, en otra ocasión se acercaba para conversar, finalmente llega un momento en que le quitaba la *fachallina* (prenda indígena femenina, que cubre los hombros), pero en el caso que se dejara quitar significa la aceptación al pretendiente. Posteriormente el muchacho avisaba a sus padres para que vayan a hablar sobre las condiciones en el que se llevará a cabo el matrimonio. Los familiares del novio le llevaban regalos como cuy, una vasija de papas cocidas, huevos, gallinas y un bote de aguardiente para los padres de la muchacha.

En el momento que existía un acuerdo, solía realizar una ceremonia llamada “puesta del rosario”, el alcalde era el encargado de poner un largo rosario de corales, cuentas de cobre, monedas viejas de plata y un enorme crucifijo de plata en el cuello de la novia y luego en el del novio, mientras están arrodillados. El alcalde bendecía a los novios, el padre de la novia aconseja al novio, el padre del novio aconseja a la novia. Era una manera de “casarse” anticipadamente y ya podían vivir juntos, luego un tiempo se realizaba el matrimonio por el civil y eclesiástico.

Por lo general para la boda eclesiástica se nombraban a padrinos indígenas, en algunos casos eran los padres de la novia o novio. Las comidas que se preparaba era mote, mazamorra con cuy, acompañado de aguardiente. En la tarde les encerraban a los

novios en un cuarto, y a la mañana siguiente los acompañantes llegaban con regalos (huevos, gallinas, papas, cuy, agua ardiente o dinero). Al medio día se dirigían al cuarto donde dejaban encerrados a los novios con música (arpa, guitarra, flauta), llevando agua de canela, pan, aguardiente para brindar a los novios, gritando: “aquí venimos, cuidado con estar besando a tu novia, no le abras, ya tuviste toda la noche para eso”. (Buitron, 1947, p. 142).

El *ñawi mayllay* (ritual de lavado de cara) se realizaba en un manantial, donde el novio y los padrinos colocaban en un recipiente de madera con agua, pétalos de rosas, claveles y ortiga para lavar la cara, brazos, manos y pies de la novia. Al mismo tiempo daban consejos para que sea una buena esposa. Al terminar esta ceremonia tendían una sábana para poner la comida y compartir con todos. El tercer día de fiesta se celebraba en la casa de los padrinos.

El símbolo del rosario utilizado durante la ceremonia católica, fue una forma de introducir en los indígenas la lógica del cristianismo, ya que para la religión católica el matrimonio representa un compromiso sagrado de la pareja y de las autoridades ante una divinidad.

Dentro de esta época queda claro algunos mecanismos sociales y religiosos en el proceso de realización del matrimonio como el enamoramiento, pedido de mano, lavado de cara, además de determinar los roles de los padres, novios, padrinos y acompañantes.

Al adoptar nuevas formas de comportamiento, de creencias y prácticas sociales, era común percibir estos cambios como el abandono de la cultura propia. Esta visión radicaba en el entendido de que las culturas indígenas eran estáticas, localizadas fuera del tiempo histórico, de ahí que cualquier cambio se veía como aculturación. La misma idea de cultura está ligada a la ilustración y por eso mismo, la noción de cultura

invocaba solamente la cultura de elite, mientras que las prácticas culturales populares e indígenas eran concebidas como folclor o subculturas.

La vestimenta en la cultura kichwa varía de acuerdo al origen, situación geográfica, influencia de otras culturas y dependiendo de la época; se van posesionando paulatinamente modelos y estilos más acordes con las modas intraculturales que con los estereotipos imaginados por lo no indígenas dentro de una estructura cultural de dominación material y simbólica. Por ejemplo en Otavalo a comienzos del siglo XIX según Francisco José de Caldas (1933: 52) la vestimenta de la mujer indígena Otavalo usaba una manta de lana café oscura a manera de túnica sostenida sobre los hombros con los “**tupus**” o prendedores de cobre o plata, las fajas o wawa chumpi eran comúnmente de color morado, rojo, verde; mientras que el hombre usaba un sombrero de fieltro duro, grande, pesado, blanco o café canela que era un distintivo de las personas mayores. Esta forma de vestir ha ido evolucionando con el pasar del tiempo y la introducción del mercado; pese a la introducción de productos importados en el mercado, la vestimenta principalmente de la mujer Otavalo se ha ido perfeccionando nuevos diseños y estética sin perder el origen.

De la misma forma ocurre en la vestimenta matrimonial: Según Mariana Moreano Paza (s/f: 9) en el matrimonio tradicional la novia vestía una pollera color azul, fachallina rosada, un manto blanco bordado, el cabello suelto hacia atrás y un sombrero; y el novio usaba camisa blanca, poncho con cuadros azules y blancos, el cabello suelto y sombrero.

### **2.3.1. El contexto de la segunda mitad del siglo XX**

En el libro *Los Otavalos. Cultura y tradición milenarias*, Lema (1995) señala que los casamientos estaban regidos por los mayores. En aquellos tiempos los que decidían la conformación de una familia a través del matrimonio eran los padres. “Entre padres acordaban casar a sus hijos, si convenían podían hacer casar a los 13 o 14 años.”(p. 69).

En un enamoramiento entre jóvenes, el chico le esperaba en el lugar donde la chica iba a lavar la ropa, en ese momento le quitaba la *fachallina* o alguna otra prenda, pero si a la chica no le agradaba el pretendiente, no se dejaba quitar y lo lanzaba piedras, para que no la siga molestando.

Los padres del chico eran asumían la situación en caso que le haya quitado la prenda de la chica. Los familiares del pretendiente se valían de una persona mayor que lo llamaban “el ankel” (ángel), quien se dirigía a la casa de los padres de la novia con un poco de regalos para comunicar el pedido de mano de la hija; cuando llegaba el tayta Ankel, de por si la familia de la chica se enteraba y preguntaba de parte de quien viene, y Ankel, invocando a Dios pedía la mano de la hija.

Cuando no era de su agrado, la familia de la chica no aceptaba los regalos y lo mandaban de regreso con palabras duras para quienes lo habían enviado. En ocasiones el rechazo se daba también por cuestión de orgullo o prejuicios sociales; es decir, no aceptaban por el status social, el prestigio del apellido de la familia, tenencia de propiedades, etc. La función del tayta ankel era lograr que aceptaran el noviazgo. En esta ocasión cantaban la copla:

“Pobre ningui, waccha ningui”<sup>7</sup>

Ñawiguta urai rricui

Pobrepapash, wacchapapash

Taita diosllatami rricun.

Me dices pobre y miserable

Más mírenme lo que soy

Aunque pobre y miserable

Yo soy un hombre de verdad” (Lema, 1995, p. 70)

---

<sup>7</sup>Las canciones que se presentan en este capítulo son escritas en idioma kichwa no estándar y corresponden a Germán Lema.

Al ser aceptados, el personaje Ankel anunciaba a la familia del novio y así realizaban el pedido, para este evento preparaban chicha, papas, cuy, pan. Con esto se hacían presentes ante la familia de la novia conjuntamente con un grupo musical (flautas, rondadores, pingullos).

La canción que entonaban al ingresar a la casa de la novia era:

“Ari ninguicha mamitagu  
Sábado punlla chayapasha  
Jipa punllacha rimawangui  
Ña charic ñishpa rimawangui

Yapuna cacpi yapupasha  
Tarpuna cacpi tarpupasha  
Alpagutalla ricuchiwai  
Ñuka maquiwan trabajasha

Mamita que me irás a decir  
La tarde del sábado hemos de llegar  
Aunque más tarde tal vez me hables  
Diciendo que no tengo nada

Si hay que arar, he de ponerme a arar  
Si hay que sembrar he de ponerme a sembrar  
Solamente enséñeme el terrenito  
Con mis manos he de ponerme a trabajar(Lema, 1995, p. 71)

Los padres del novio al existir la aceptación de la otra familia ingresaban bailando. En este momento, la presencia de la novia solo se daba por el consentimiento de sus padres. Y en cuanto a la preparación de la comida para los invitados Lema (1995) menciona que: “Si el matrimonio era de una familia adinerada, mataban ganado en cada lado de los parientes”( p. 71).

Los familiares del novio deben enviar granos y carne a la familia de la novia, con la finalidad que atiendan a los invitados.

Dentro del evento del matrimonio se evidencia un juego que el autor lo llama *Halema*<sup>8</sup>, que se lo realizaba luego de la boda eclesiástica. Este juego consistía en atar a los novios con sogas por separado y halarlos hasta llevarlos a la casa, en este momento interactuaban los familiares e invitados para halarlos. Menciona Lema (1995) que los familiares que más acompañantes tenía ganaba, por lo general resultaba los familiares del varón. También se da un evento en que les dejan a los novios en una casa vacía y son vigilados por los *alcaldes*. Y al día siguiente realizan el lavado de la cara (*ñawi mayllay*) en un río con flores y ortiga, esto lo realizaban los padrinos y los novios.

Lema (1995) menciona que: “La fiesta ha durado una semana. El sábado de tarde la llegada a la casa de la novia “*maki mañay*”, el domingo el casamiento, el lunes el *halema*, martes “*nawi maillai* o el lavado de la cara”, miércoles la bebida que completa la semana”.(p. 73).

La función de los padrinos era aconsejar a los novios, refiriéndose a la forma de vida que deben llevar. Los regalos que daban a la pareja eran un arado y trastos de cocina.

La canción que cantaban invitando a bailar a los padrinos era:

Achimamita cumari, cumari  
Achi taitico cumpari, cumpari  
Tucuy tutami tushushun cumari  
Tucuy tutami tushushun cumpari  
Caya punllaca nawiguta maillashun

---

<sup>8</sup>Actualmente la gente pronuncia [*jalimai*], no se sabe de donde proviene este término; solo se puede entender en su práctica cultural.

Bailemos comadre  
Bailemos compadre  
Hasta que termine la noche  
Y amanezca el día,  
Y así mañana nos lavaremos la cara (Lema, 1995, p. 74)

Si bien el libro de Lema, publicado en el año 95, no especifica la temporalidad de la investigación sobre el matrimonio, en la que los matrimonios mayormente eran por decisión de los padres, aunque cita también que en algunos casos el matrimonio se daba por medio del enamoramiento de los muchachos.

Algunos rituales y eventos que describe el autor en la actualidad se mantienen en las familias de religión católica, por ejemplo. Como veremos en detalle en los siguientes capítulos, los siguientes momentos perdurables son los siguientes:

- El enamoramiento o conocerse
- El buscar a una persona que sea mediador entre las dos familias para acordar el compromiso.
- Ir con regalos donde la familia de la novia. (papas, cuy, gallinas, bebidas).
- Matrimonio eclesiástico.
- El ñawi mayllay.
- La fiesta.
- Regalos que dan a la pareja.
- El uso de la música, que hacen referencia al rol de la pareja y la familia.
- Los juegos que se realizan el segunda día de la celebración.

Actualmente la decisión de adquirir un compromiso de matrimonio es decisión de los jóvenes, la misma que cuenta con la venia de sus padres. La práctica del matrimonio donde los padres toman la decisión ya no tiene vigencia; así mismo la forma de llevar el evento festivo del matrimonio depende de los novios y sus familiares.



En otro análisis sobre el matrimonio kichwa Otavalo de Chantal Caillavet, el territorio y el ayllu constituyen los elementos inseparables cuando se da un nuevo vínculo matrimonial. Es así como establece la autora, desde la colonia las reglas estructurales de funcionamiento era la endogamia, que hasta la actualidad se mantiene, pero también se da la exogamia. Un ejemplo claro donde podemos notar el sistema de parentesco es por los apellidos y territorio donde están ubicadas familias de apellidos predominantes como el apellido Otavalo que se encuentra en el antiguo Otavalo, Perugachi en la zona de Quichinche. Caillavet (2000) menciona que:

“el ayllu parece ser endógamo: ahora bien, esta regla no es absoluta y existe claramente, desde la época colonial hasta la actual, casos de matrimonios entre dos ayllus diferentes, con la suficiente frecuencia para admitir que la exogamia no es una excepción dentro del sistema de parentesco, sino que constituye también, con su proporción limitada una de las reglas estructurales de funcionamiento” (p. 33).

El matrimonio no solo se da entre personas de la misma comunidad sino que traspasa la frontera territorial, cultural inclusive religiosa. Estos hechos, dependiendo de las circunstancias, pueden ser causantes de una ruptura en el proceso del matrimonio o, al contrario, puede verse fortalecido en algunos aspectos en virtud de esos mismos hechos. Por ejemplo un matrimonio entre un evangélico y una católica, en esta ceremonia se vio que algunos rituales de los católicos - el *ñawi mayllay* no está admitido dentro de la religión evangélica. Pero es importante recalcar que en cuanto al uso del idioma kichwa, está presente en la mayoría de la ceremonias, en los cultos que son celebrados por pastores kichwa de las mismas comunidades, en la música que se utiliza para el pedido de mano y durante la fiesta, en las conversaciones; el kichwa es el canal fundamental de la comunicación ceremonial. Mientras que cuando se celebra el matrimonio entre católicos, durante la ceremonia eclesiástica no se usa el kichwa, no así en los demás momentos y eventos de interacción familiar donde sí se usa el idioma kichwa.

Según esta autora uno de los objetivos del matrimonio eran conseguir alianzas entre las comunidades o familias de tal manera que se podían resolver problemas:

La unión entre dos ayllus distintos (muchas veces por el matrimonio de personaje importantes de éstos) permite resolver problemas de tensión y rivalidad, y sirve para mantener los lazos implícitos entre los grupos en presencia, materializándolos de cuando en cuando para reforzarlos. (Caillavet, 2000, p. 33).

Cuando se da un matrimonio de personas que son de diferentes comunidades y a veces colindantes entre una y otra, de alguna manera se vincula esta familia a una de las dos comunidades. Por lo general la mujer tiende a ir a vivir en el territorio del varón. Cuando un hijo/a se casa los padres dan las herencias de tierra. Esto hace que el territorio se vaya reduciendo y esta pareja tenga propiedades en las dos comunidades.

### CAPÍTULO III

#### MATRIMONIO Y CULTURA AGRARIA, CASO DE LA FAMILIA PERUGACHI RODRIGUEZ

Desde inicios del siglo XX, la agricultura y la ganadería representaban las actividades más importantes en la vida económica de las comunidades de la región (Males, 1985). Según los testimonios actuales recogidos en la parroquia Quichinche, la predominancia de estas actividades perdura en la vida de muchas familias en la segunda mitad del siglo pasado. Rosario Rodríguez, recuerda vívidamente los rasgos de una economía de subsistencia, de la siguiente manera:

Tarpushpa, tarpudru karkanchi papata, millukuta, sarata, jabas, sanioria, mashuakunata tarpudru karkanchi. Papataka mana faltadruchu, hatuytaka mana hatudru karkachu, mikunkapaklla, sambupash sankashka tiyarka. Ñuka abuela kawsakuy tiempopika na yachadru ñuka abuelaka arrozsecota mikuytapash, ña unkushpa ña wañunallakupi ña imashti avena lechewanpash mikuyta yacharka. Ñukaka mikudru karkani sambuta lechewan, morochuta lechewan, quisu, mashtimi papaka mana faltadruchu ñuka abuelawan (Rodríguez, 2012)<sup>9</sup>.

Sembrábamos papa, melloco, maíz, habas, zanahoria, mashua. Nunca faltaba la papa, no sabíamos vender era solo para comer, había sambo a montón. En el tiempo que vivió mi abuela no sabía comer arroz seco, cuando ya estuvo enferma aprendió a comer avena con leche. Yo sabía comer sambo con leche, morocho con leche, queso; con mi abuela nunca nos faltaba la papa.

Las familias vivían básicamente de la producción agrícola local que, como se observa, era rica y variada. Para entonces, algunos productos como el arroz eran de escaso consumo en las comunidades. Sin embargo, es notoria también una tendencia cambiante en los patrones de consumo y las prácticas económicas. Al respecto, Rosario Rodríguez nos cuenta que ella, cuando se mudó a vivir en la comunidad Panecillo, tuvo que cambiar algunas actividades agrícolas habituales de cuando vivía en la montaña. Estos

---

<sup>9</sup>A partir de este pasaje todas las citas tienen como fuente la entrevista a Rosario Rodríguez llevada a cabo el 12 de febrero del 2012 a menos que indique lo contrario.

cambios en las formas de vida y en la economía se explican, en este caso, porque la comunidad de Panecillo está cerca de la cabecera parroquial y la densidad poblacional hace más escasas las tierras productivas, obligando a las familias a buscar fuentes complementarias de subsistencia, como el comercio. Sin embargo, las incursiones en el mercado tenían una tradición y fueron estimuladas por los mayores. Nuestra entrevistada recuerda que:

Puntakunaka hawapi kashpaka lichita hatuk karkani, siempre lechita charirkani, lechiwan shamuk karkani a veceska quesowan: abuelaka siempre lichitaka charidru, ishkay vaca, kimsa vaca siemprepacha tiyadru, chayka quisuta ruradru ñuka soltera kay uras, quisuwan kachakudru Otavaloman chayka na hatudru usharkani abuelashnaka abuela sucrepa hatudru ñukaka imashti ocho realispa hatudrukani na apadruchu, abuela sucre dos realispa, sucre cuatro realespa hatukpika ñukaka sucrepa haturiyani<sup>10</sup>.

Cuando vivía arriba [actualmente Larcacunga] vendía leche, siempre teníamos leche, a veces venía con leche, a veces con quesos, la abuela siempre tenía leche, siempre tenía dos vacas o tres por eso sabía hacer quesos y cuando yo era soltera me mandaba a vender en Otavalo pero no podía vender así como ella a un sucre, yo vendía a ocho reales no sabían comprar, en cambio la abuela vendía a sucre dos reales o sucre cuatro reales y yo hasta en un sucre vendía.

Es decir, el comercio de la leche y del queso estableció una relación dinámica entre las comunidades de montaña y la ciudad. Así, aunque las actividades principales eran la ganadería y la agricultura, la venta de productos de la comunidad como la leche y los quesos era otra fuente de ingresos. La incursión en el mercado implicaba un proceso de aprendizaje y el desarrollo de habilidades para vender en mejor precio los productos.

Según Antonio Males, la composición étnica de la región ha sido mayoritariamente indígena. Históricamente, desde inicios del siglo pasado, aproximadamente el 71% de la población era kichwa. Actualmente la parroquia San José de Quichinche tiene 24 comunidades cuya población es mayoritariamente kichwa, del pueblo Otavalo. La

---

<sup>10</sup>En este capítulo la escritura en idioma kichwa es estándar según el ALKI (Academia de la lengua kichwa). Y las traducciones son mías.

población mestiza es minoritaria en las comunidades, pero predomina en la cabecera parroquial.

Aunque las relaciones entre el campo y la ciudad eran crecientes, el contexto sociocultural del matrimonio de Rosario Rodríguez, fue predominantemente agrario. Así mismo, la predominancia de la población indígena kichwa, condicionó que gran parte de los lazos matrimoniales sean endogámicos o intra-étnicos y se inscriban dentro de patrones culturales y tradiciones esencialmente compartidas. Culturalmente, la percepción, representación y valoración del espacio tenía una jerarquización semántica importante. No solo la relación estructural campo ciudad, sino también la cercanía o lejanía a los centros urbanos predominantemente mestizos. Así, por ejemplo, habitar en la montaña era signo de predominancia de las actividades agrícolas y ganaderas, en contraste con los habitantes citadinos cuyas actividades económicas no se centraban en la agricultura.

En el contexto de una cultura agraria el matrimonio es necesidad afectiva y laboral. Existe una edad para contraer matrimonio, cuando un joven o una joven pasan esa edad que podía ser hasta los 20 años, los jóvenes empezaban a sentir una sutil presión social por parte de sus familiares, amistades o miembros de la comunidad. Esta presión social era expresada ya sea con consejos o bromas incómodas. En un testimonio recogido por Antonio Males, se cuenta cómo la familia ejercía su poder de decisión para propiciar el matrimonio de sus hijos. Era más fácil buscar una novia para los hijos varones que un novio para las hijas. Sin embargo, había mecanismos sutiles de poner en contacto a una hija con un joven, como nos cuenta más abajo, nuestra entrevistada.

En una sociedad agraria el trabajo agrícola se sostiene en la labor colaborativa entre hombre y mujer. La división social del trabajo establecía roles específicos y necesarios para cada uno los miembros de una pareja. Los varones se hacían cargo de tareas como labrar la tierra, sembrar, cuidar los animales mayores, mientras que las mujeres se

encargan de las tareas de la casa como cocinar, llevar la comida al lugar del trabajo y el cuidado de los hijos. Claro, que esta división social del trabajo no era inflexible. En ausencia del varón, las mujeres asumían algunos de los roles masculinos. En estas condiciones, era difícil que un joven esperara ayuda de su madre o de sus hermanas para realizarse como agricultor. Era necesario conseguir una pareja para sobrellevar juntos y vivir dentro de una cultura agraria. En este sentido, la cultura agraria articulada esencialmente con el cultivo de la tierra y la crianza de animales condicionaba significativamente las formas y las significaciones del matrimonio. Debido a las modalidades y tipos de trabajo agrícola, los jóvenes eran alentados a casarse muy jóvenes. El matrimonio les daba responsabilidades sociales y económicas pero también independencia respecto a los padres. Como veremos más adelante, de las palabras de Rosario Rodríguez, los familiares o, en su caso, la abuela, le insinuaba la conveniencia de que se casara. Así, le alentó a sacar la cédula, bajo el supuesto de hacer escrituras de los terrenos porque sería complicado cuando la abuela muera y se quede sola. El contraer matrimonio, implicaba también asegurar las herencias que dejen los padres. Desde un punto de vista social y culturalmente poco familiarizado con el mundo rural indígena, estas preocupaciones poco tendrían que ver con las insinuaciones de que se casen. Sin embargo, el contexto comunitario esas preocupaciones son formas indirectas de insinuar o alentar el matrimonio. Como se narra en las páginas, nuestra entrevistada, piensa que a pretexto de conseguir ayuda para las labores en la chakra, su abuela le puso en contacto con un hombre que luego sería su esposo.

La cultura agraria condiciona notablemente las características del matrimonio cuya reconstrucción es importante para entender los cambios y continuidades en sus formas y sentidos.

### 3.1. Reconstrucción del matrimonio

Para reconstruir el matrimonio en un contexto agrario me remitiré al testimonio de la señora Rosario Rodríguez (ñañaku), quien es oriunda de la Parroquia San José de Quichinche, huérfana de madre (esto, como veremos más adelante, es relevante por la función que tienen los padres en el proceso del matrimonio). Ella se casó a mediados de los años 70, a los 19 años de edad. Es relevante mencionar también que Rosario es católica y por muchos años se ha desempeñado como cantora kichwa de la iglesia San Luis de Otavalo. Esta función estaba estrechamente relacionada con el trabajo de lectura de la biblia en las comunidades Yambiro, Rinconada y Perugachi a donde iba con otras mujeres alentadas por las misioneras. El hecho de ser cantora es importante y ha merecido el reconocimiento no solo de la iglesia sino también de las comunidades a parte de la iglesia; como ella misma dice, “kunanpika kayan matrimoniopa, bautizopa, ima kakpipash shinakunapa ocupan, chay rini, lugaria kashpaka rini, ña rinallata chayakpika rinilla” (“Actualmente me llaman a matrimonios, bautizos, a lo que haya, para eso me ocupan, por eso se ir; solo cuando tengo tiempo y si toca ir, me voy no más”).<sup>11</sup>

Durante la entrevista Rosario contó cómo se llevó a cabo su propio matrimonio, añadiendo, esporádicamente, algunas referencias a otros matrimonios a los que ella asistía en calidad de invitada para preparar la comida para la fiesta. Según ella recuerda, el matrimonio era un proceso cuyos detalles los describo a continuación. Esta etnografía no pretende ser exhaustiva, se trata más bien de narrar su experiencia tal como ella la vivió u observó, en un momento histórico determinado.

La ñañaku, al ser huérfana de madre, creció con su abuela en la parte alta (urkupi wiñarkani) de la comunidad. Cuando ella creció escuchó decir a su abuela que debía

---

<sup>11</sup> A partir de este pasaje todas las citas tienen como fuente la entrevista a Rosario Rodríguez llevada a cabo el 12 de febrero del 2012 a menos que indique lo contrario.

casarse para no quedar sola (“ñuka wañukpika kanllakumi quidanki”-cuando yo me muera te quedarás sola). Así, de distintas maneras, la abuela alentaba a su nieta a buscar el matrimonio. El matrimonio era algo deseado y necesario. Pero había una regla colectiva por la cual era más fácil propiciar el matrimonio de un varón que de una mujer. La abuela decía, explícitamente, “Kari kakpika ñuka mañashpa casarachiman, warmitaka na mañayta ushanichu warmitaka imasha casarachinkapak na ushanichu, kari kakpika puntallatak mañashpa ñuka munashkawan ñuka gustashkawan casarachishpa sakiyman”. (Si fueras hombre yo pidiendo te hiciera casar, pero como eres mujer no puedo pedir, a una mujer no le puedo hacer casar, si fueras hombre antes mismo pidiendo a alguien que me agrade, que me guste te hubiese hecho casar).

En este contexto cultural el poder de decisión para establecer un compromiso matrimonial radica en el varón y en su familia. La madre del varón puede escoger o pedir en matrimonio a una mujer, pero no se puede hacer lo mismo desde el lado de la mujer. En esa situación la mujer no solo que no puede escoger a su esposo sino que debe esperar hasta que aparezca alguien y le proponga matrimonio. Hay un sentido fundamental que subyace al matrimonio especialmente para la mujer: evitar la soledad y la orfandad social.

Así, parece que este trasfondo cultural estaba de tras de la forma como la ñañaku se comprometió en matrimonio. Cuenta ella que su abuela solía encargar a un joven para que hiciera cualquier trabajo en la casa. Esto hizo posible que los jóvenes se vieran con frecuencia y él expresara su interés por “juntarse” con ella. Así se conocieron, “solía llegar y conversar”, dice ella. Este es el momento del riksinakuy (conocerse) que duró unos tres meses. Luego de este tiempo de conversar y conocerse se desencadena las acciones que llevan a formalizar el matrimonio.



Como parte del lenguaje no verbal se observa cuando la pareja empieza a tener sus primeros acercamientos. Por ejemplo, en el proceso de enamoramiento en la cultura kichwa Otavalo, cuando a un muchacho le agradaba alguna chica, se acercaba a ella, por un tiempo le seguía, le observaba y finalmente cuando se presentaba el momento trataba de quitarle una prenda de vestir llamada *pachallina*, al momento que la muchacha se dejaba quitar la *pachallina* era un signo de aceptación al pretendiente; es decir en este pre-reconocimiento de su posible pareja interviene una serie de elementos comunicativos corporales, lúdicos y seductores.

En el caso de Rosario, se inicia el enamoramiento cuando el joven que trabajaba en su casa, luego del *riksinakuy*, le “quita la *pachallina*”. Es significativo el dejarse quitar la *pachallina*, es una señal de aceptación. Una vez que tiene en su poder esta prenda él le propone formalmente su voluntad de juntarse con ella “Ñukaka kikinwan tantanakunkapak munani” (Quiero juntarme contigo). Esto es muy importante pero no termina allí el proceso.

Después de haber iniciado una comunicación no verbal mediante la toma de la *pachallina*, las relaciones comunicativas entre la futura pareja cambian y va tomando su lugar la comunicación verbal, esto quiere decir que empiezan a hablar, a conocerse; esto es, la palabra hablada adquiere una función central en la comunicación entre la joven pareja. Desde entonces, los procesos comunicativos se mueven entre las formas orales (la entrada, el palabriana, los consejos) y escritas (el matrimonio civil), esta última, sobre todo, en relación a las normas del estado. En las dos formas de comunicación es indispensable el uso del lenguaje y de códigos sociales, entendiéndose a estos como un conjunto de signos que comunica su vida cotidiana, sus necesidades, aspiraciones e intereses.

Luego, el compromiso debe ser comunicado a sus familiares. Es a partir de este momento cuando los dos jóvenes asumen el rol de anunciar y persuadir a sus familiares para que se concrete los siguientes pasos que comprometen a las dos familias. Recuerda

la ñañaaku que el joven le dijo: “Abuelata rimankapak shamukrinimi, abuelaman willanki” (Vendré a hablar con tu abuela; anúnciale a ella). Ella hizo lo que el joven le pidió “nikpimi abuelamanka willanakariyani” (cuando dijo eso, le avisé a mi abuela). Esto tiene varias connotaciones. Primero, “quitar la pachallina” (pachallina kichuy), no es un signo determinante que conduce al matrimonio por si mismo; es significativo, sin duda, pero implica ya un acuerdo previo de los futuros novios. En segundo lugar, la comunicación verbal es el medio de hacer común el propósito de casarse e involucrar a las familias. Esto demuestra que no se trató de un matrimonio arreglado ni que la abuela haya propiciado el encuentro entre los jóvenes. Al respecto la reacción de la abuela ante el anuncio de la nieta de que vendrá a hablar con ella el joven es evidente. En ese momento la abuela le hace ver las conductas que debe asumir una vez que alguien se compromete en matrimonio, como veremos más adelante, cuando analicemos los consejos.

En los días siguientes, en algún momento, el joven llegó a hablar con la abuela. Llegó solo. La ñañaaku supone que el joven debe haber traído algo y que la abuela lo recibió. En otro momento, habló también con el padre de la joven. Como veremos más abajo, tanto la llegada del joven sin la compañía de familiares como la duplicación de esfuerzos para presentarse ante la familia y la “entrada”, es muy singular en este caso, debido a la condición de orfandad de los dos. Fue a la tercera vez que por fin pudo llevar el “mediano” (regalo) que fue entregado al padre de la novia.

Una vez que el joven ha “entrado” en la casa de la joven y ha entregado el mediano, la abuela y la novia escogieron a los padrinos, ellos pertenecían al mismo pueblo Otavalo. Tanto de parte de la novia y del novio, por separado, pasaron a dejar el mediano a los padrinos. Según la tradición, hasta la actualidad, le corresponde a la novia y a sus familiares escoger a los padrinos. La ñañaaku, siguió la tradición, sin embargo, a su esposo no le gustó, creándose una situación conflictiva entre la nueva pareja. Esta es una ruptura o induce a que haya un acuerdo mutuo en elegir el padrino.

Al tener ya los padrinos, ellos son los encargados de conseguir los testigos para el matrimonio y hacerles casar por civil. El compromiso ante la ley no implica una celebración mayor. En seguida, contrajeron el matrimonio por la iglesia. Para esta ceremonia, la obligación de los padrinos era asegurar la participación del “ñawpador”, del “ropero” y del “arpero”. Adelantemos aquí que el “nawpador” es el que guía el traslado de un lugar a otro de los novios y sus acompañantes; el “ropero” es quien se encarga de conseguir y portar la ropa tradicional para los novios y los padrinos; en cambio el “arpero” entona el fandango, música exclusiva para el matrimonio, y acompaña con música durante el traslado de la iglesia a la casa, haciéndolos bailar en cada esquina. Estos personajes son importantes en el proceso del matrimonio tradicional. Sin embargo, la función del ropero se vio cuestionada por el novio bajo el argumento de que, en palabras de él: “rupa illakchu, ajeno ropataka churakusha, como que no tuviera ropa voy a estar poniéndome ropa ajena”. Efectivamente, era ropa alquilada, pero no era novedad ni excepción en ese momento ni en la actualidad. Esta actitud produjo una notable tensión de las reglas tradicionales.

Luego de la ceremonia religiosa, la fiesta duró dos días. El primer día, en la casa de los padres del novio. El segundo día en la casa de la novia. Según la tradición, en la casa de la novia corresponde hacer el ñawi mayllay (lavado de la cara). Este es uno de los rituales más significativos e intensos del matrimonio, pero el novio se negó a que se realice aduciendo que: “pukllaylayarukutaka mana munanichu” (para qué, no quiero eso que parece un juego). Aunque todo estaba arreglado para la celebración, el novio no quiso participar. Este es otro aspecto de ruptura en la celebración del matrimonio tradicional cuyas causas y efectos analizaremos más adelante en capítulo aparte.

Las características fundamentales del matrimonio en la cultura agraria de Otavalo, tal como nos cuenta la ñañaku, nuestra testimoniante, muestran un momento de transformaciones en los contenidos y en los sentidos de los rituales. Hay una situación atípica, sin duda, por la ausencia de los padres de los novios, pero la resistencia a algunos rituales y prácticas socaba sus sentidos modeladores de la vida en familia. La

decisión es de los dos, pero es una decisión que pasa por la aprobación de los padres, en este caso por la abuela. No era como en la actualidad. Hoy la mediación más importante es el amor que se profesan los dos y la decisión de casarse. En el pasado, los afectos de los dos estaban fuertemente mediados o dependen de la voluntad de sus padres. “Chayka ña Rimakpi shamukpikarin, abuelaka ima nikrinkita tapushpa kakpika, ñukapash ari casarashami nishpa ña nikpika, abuela imata sakinkapa shamukpipash chaskishpa quidariyanka”. (Luego de hablarme, la abuela me preguntó que le voy a decir cuando venga, y dije que si me voy a casar, la abuela debió recibir lo que haya venido a dejar).

### **3.2. Función de los consejos en el contexto del matrimonio**

“ña ushi casarankapak shayarinmi, tiyarinmi  
kunanka imata cunsejanakashpapash  
chawpipi shayarina kanki”

*(Tu hija se va a casar y hoy vas a aconsejar, debes pararte en el medio).*

En la cultura Otavalo, el contexto del matrimonio es propicio para transmitir un conjunto de valores considerados valiosos y que sirven de sustento de la experiencia de vida en comunidad. Es un espacio de reproducción cultural muy importante, pues, a través de la voz de los padres y, en general, de los mayores, se expresan una serie de consejos dirigidos a la pareja para que ésta lleve una vida de acuerdo a las normas morales de la comunidad. Más aun, los consejos tienen la función de expresar el sentido integral de la vida en pareja que, dependiendo del momento en que el consejo sea dicho, ayudan a esclarecer los roles tanto del varón como de la mujer. Los consejos no solo tienen la función de orientar la vida de la joven pareja sino de proyectar una imagen deseada del cómo debe ser una familia. Veamos algunos consejos considerando los momentos y espacios en que son expresados. El tiempo y el lugar son muy importantes y tiene formas ritualizadas muy precisas.

Ya observamos más arriba que la decisión de contraer matrimonio correspondía a la pareja, aunque esta decisión tenía que pasar por la aprobación de los padres a través de unos momentos notablemente ritualizados. Esta decisión ponía a las jóvenes en la situación de informar a sus padres o a la figura paterna que alguien vendrá a *hablar* con ellos. Hablar, tiene aquí el sentido específico de visitar a los padres de la novia para comunicar la decisión de casarse con ella. En este sentido, el anuncio por parte de la hija ponía en aviso a los padres sobre la próxima visita y generaba una situación comunicativa que era aprovechada por los padres para aconsejar a sus hijas. En el caso de la ñañaaku, es la abuela la que tiene la función de recibir y hablar con el joven y de aconsejar a su nieta. En efecto, ante el anuncio de su nieta de que el joven llegaría a hablar con ella, la abuela la advirtió que el matrimonio es un asunto serio y que no se puede dar vuelta atrás. La abuela quiere dejar claro que la decisión no es de ella sino de su nieta: “rikunki, imashti hipalla puncha, imashtimi kan... mayor kanki, kanka shina kanki, chaykunata na reclamana kashpaka, kazaraylla, trankaytaka mana trankanichu. nishpa niriyen..” (“cuidado, si después no vas a estar reclamando cástate no más, ya eres mayor, así eres, detenerte no puedo”). La abuela reconoce expresamente que ella no puede impedir el matrimonio, pero no renuncia a su función de consejera.

Así también le explicó la abuela el sentido de comprometerse en matrimonio. Las palabras con las que se dirige a su nieta tienen un hondo sentido de vida, estas apuntan a poner atención en la moralidad del trabajo y de la condición económica de futura esposa y madre. Estos son aspectos fundamentales a tomar en cuenta antes de comprometerse en matrimonio para evitar conflictos en la pareja y el entorno familiar. Es apreciado que el joven muestre dotes de ser trabajador.

De esta manera la abuela que ocupó el lugar de madre, siguió dando estos consejos a su nieta: “rikunki kunan kunan tiempo tiyan niriyen, kipalla punchakuna imatapash pobre na charin, na trabajan nishpara, chaykunatara kipalla casarashpa kipakunara nikunkiman chaykunataka kunanllatami tiempo tiyan, kunanllatami rikunki kunanllatami libre kanki” (verás hoy hay tiempo, luego vayas a estar diciendo es pobre, no tiene nada, no

trabaja, vayas a estar diciendo eso después de casada, hoy no más hay tiempo, hoy no más eres libre).

Aunque en algún momento, Rosario sospecha que la abuela propició el encuentro con su futuro marido, pero en el discurso de la abuela no muestra una actitud apresurada o entusiasta respecto al matrimonio de su nieta. Todo lo contrario, siguiendo las normas de la tradición, como persona mayor y protectora de la joven, cumple con su deber de aconsejar y mostrar los posibles puntos de conflicto con su futuro esposo.

Dentro de una cultura agraria tradicional las normas de relación social se basan en una comprensión particular del respeto. Primero, el respeto es concebido como un bien y base de un compromiso. Sin embargo, este pone límites a las relaciones sociales de la mujer. Son estos límites que son objeto de reflexión y consejo por parte de la abuela. El matrimonio significa asumir unos límites y una manera de comportamiento frente a los varones. La abuela previene y dibuja esas normas sociales de la siguiente manera:

...pero kay kariwan rimakushpaka kutin kipaman imashtimi shuk karikunawan rimakuna, shuk wamprakunawan rimakuna na tiyanchu, kunan punchamanta kayka sanka ñana kutin shukkunawanka asikunki, shukkunawanka ima parlanachu kanki, shuk wamprakunawan na parlakunachu kanki” shina niriyan ñuka abuela.

(...pero si hablas con este hombre no podrás hablar con otros hombres desde hoy en adelante es como un límite no podrás estar riendo, ni conversando con otros jóvenes”, así me decía mi abuela).

En *stricto sensu* lo que se restringe es la comunicación, el uso de la palabra con el otro masculino. Por otro lado, al usar la palabra “sanka” (zanja) se establece metafóricamente no solo un límite sino una división entre dos estados, la soltería y la condición de casada. No en vano, la zanja en el contexto comunitario es una excavación que marca los linderos entre una propiedad y otra. En este sentido, esta imagen es elocuente y determinante a la hora de comprometerse en matrimonio: la chica ya no puede

comportarse como si fuese libre, debe mostrar el amor únicamente a su novio, es decir un compromiso con su futura pareja. Esto es la aceptación de los límites que impone la condición de mujer casada.

Los consejos de la abuela no solo estaban dirigidos a la futura novia sino también a su yerno (padre de la chica), la forma como debe asumir ese compromiso y que también el padre debe aconsejar a los novios. La forma de comunicarse entre la familia cuando la muchacha se va a casar es a través de una persona mayor quien aconseja al propio padre de cómo debería comportarse con la muchacha y en qué términos deberá tratarla para conservar armonía con sus parientes políticos. Por esta razón, guardar el equilibrio en la familia exige una actitud responsable y objetiva, es decir, aunque se tenga a la hija de por medio, el padre, no debe tomar partido sino hacer ver a la pareja cómo es la vida de casados: “ima nina kashpapash ushana kashpapash chawpipi shayarinki amalla mashapash nikunkichu , ushitalla imata nikunkichu” (*si vas a decir algo y vas a poder párate en el medio y no le digas solo a tu yerno o solo a tu hija*). La abuela, recuerda a su yerno su experiencia de casado varias veces, como telón de fondo para equilibrar sus consejos. Dada la importancia de la función de los consejos, citamos extensamente lo que al respecto recuerda nuestra entrevistada:

José Tiyo wawataka imata ninakashpapash ama shukllata ninkichu, ima nina kashpapash ushana kashpapash chawpipi shayarinki amalla mashapash nikunkichu , ushitalla imata nikunkichu, kanka kimsa warmiyukmi kanki, ña rukumi kanki nirka, si mashata imata nikpi makani nikpika kay ushillatami pagarinka, kampa ushitallata makanka cuidado nirka José tiyo nirka rukumi kanki, ña ushi casarankapak shayarinmi, tiyarinmi kunanka imata cunsejanakashpapash chawpipi shayarina kanki na shukllata ninachu kanki imata rurana kakpipash utka utka rurana kanki nishpa mashtimi ushitaka mantanami kanki ñana wawachu kanki rukumi kanki, nishpa ñuka abuelaka nina kariyan.

Ya para casarme mi abuela dijo “José si vas a decir algo a la guagua, no le digas solo a ella, si vas a decir y vas a poder párate en el medio y no le digas solo a tu yerno o solo a tu hija, tu ya eres viejo, de tres

mujeres. Si dices que le vas a pegar a tu yerno tu hija mismo va pagar eso, a tu hija le ha de pegar, cuidado José ya eres viejo. Tu hija se va a casar y hoy vas a aconsejar debes pararte en el medio, no debes decirle solo a uno, si es que hay algo que hacer debes mandar a tu hija que haga rápido, rápido, ya no eres guagua ya eres viejo” así decía mi abuela, de eso si me acuerdo.

Se puede decir que los consejos son prácticas culturales muy extendidas a lo largo de los Andes. El matrimonio es el contexto sociocultural donde se expresan intensamente los consejos. Los consejos tienen la función de asegurar la reproducción y la continuidad cultural de la comunidad. Durante la ceremonia, son varios los actores que participan en aconsejar a la joven pareja; los padrinos, los padres, los mayores, otras personas con calidad moral o voluntad para hacerlo.

Esta práctica es tan extendida que en la provincia de Cañar, por ejemplo, en el contexto de la celebración del matrimonio, existe un baile especial llamado Kuchunchi. Este baile tiene lugar luego del matrimonio eclesiástico. Existen preparativos y arreglos especiales para la actuación. La música y el baile son específicos para decir consejos matrimoniales. Así, primeramente bailan los padrinos y los recién casados. Mientras bailan, los padrinos aconsejan a la joven pareja. Luego, se incorporan al baile familiares y otras personas que quieren aconsejar a la pareja. Los consejos son dichos en voz alta en presencia de todos los invitados que están en la sala.<sup>12</sup>

Volviendo al contexto de Otavalo, los consejos están íntimamente ligados al acto de la bendición. Se puede decir que la bendición no se reduce a los gestos religiosos (v.g. la señal de la cruz), a las frase hechas (v.g. dios te bendiga) y sus significaciones religiosas, sino sobre todo al “bien decir”, al sumakta kawsana,

---

<sup>12</sup>Conversación personal con Armando Muyolema, kichwa cañari.



las condiciones para llevar una buena vida en familia. En este sentido, la bendición es más que todo el momento propicio para el despliegue discursivo que traduce una forma de vida y una moralidad deseada y esperada por la comunidad. La forma de vida esperada no se reduce a la familia aislada sino más bien se inscribe dentro de un universo normativo y una economía moral que articula la nueva familia al mundo de la comunidad. Por esta razón, el acto de aconsejar públicamente interpela también a los presentes como un modo de actualización del imaginario colectivo que sustenta la vida cotidiana de la comunidad. En palabras de Enrique Dussel, podemos decir que se trata de una actualización de una “ética comunitaria” que fundamenta la vida social.

No sin razón Rosario Rodríguez recuerda con profusión los consejos. El tiempo y el lugar de los consejos son múltiples. Durante la *entrada del mediano* (la entrada a la casa de la novia), ella recuerda: “Bendicionda mañashpa quidariyanchi.” (quedamos pidiendo la bendición). En seguida recuerda los consejos dirigidos sobre todo a la mujer:

*“Kunanka allikuta kawsanki, imakunata kashpapash utka utka rurakunki, utka utka hatarinki, utka utka yanushpa karanki, utka takshachinki, utka imashtimi chay tiempoka makipi sirana tiempoka llikirishkakunapash utka utka sirachinki”*nishpa bendición daka kariyanka. Chay bendición daka kudrukuna shina niriyen. Na maestrukunawan karkachu, na palabriashkamanta na maistruwan karkachu.

*“ Ahora vivirás bien, cualquier cosa debes hacer rápido, levantarás pronto, dárásle cocinando pronto, lavarás rápido, lo que esté roto dárásle cociendo rápido”,* así diciendo nos dieron la bendición. Así nos decían los que nos daban la bendición. No era con maestros (entendidos en la palabra de dios), porque no nos palabreamos.

Habíamos advertido más arriba que los consejos traducen una ética comunitaria que busca asegurar la continuidad de las costumbres, creencias y valores socialmente

compartidos. Los consejos vertidos en esta cita, actualizan en el tiempo ceremonial la división social del trabajo, la distribución de tareas en el hogar. Así, son tareas de la mujer, según la visión de entonces, cocinar, lavar y coser la ropa. Ser diligente (*utka utka*, rápido rápido) en la realización de estas tareas era fundamental para no ser mal vistos por los suegros y la familia política. Es muy conocido en el contexto social andino y particularmente en Otavalo las expresiones *warmilla* o su opuesto *karishina*. Se suele decir que una mujer es *warmilla* cuando sabe hacer con diligencia las tareas socialmente reconocidas como propias de ella; mientras que se dice *karishina* cuando una mujer no sabe hacer bien las labores femeninas, siempre en el contexto sociocultural de la época.

En los testimonios recogidos no se advierte tensiones en los roles de género socialmente reconocidos, aunque en situaciones especiales una mujer puede asumir roles masculinos como cuidar los animales, labranza de la tierra, sembrar o cargar leña, es menos común que los varones realicen tareas domésticas. Sin duda, es notorio un patriarcalismo fuerte que se plasman en mucho de los consejos expresados durante el matrimonio. Así, si bien la cultura de los consejos afianza los lazos comunitarios, sus valores y sus creencias, también es cierto que funciona como una “sanja”, un obstáculo para equilibrar las relaciones varón-mujer en términos de intercambio de roles cotidianos.

### **3.3. Orfandad e inobservancia de los códigos culturales**

En la sección anterior he intentado una reconstrucción del matrimonio y he descrito las normas sociales codificadas en los consejos. Este relato supone el desarrollo de un matrimonio que incluye a la pareja y a sus padres, padrinos y demás actores de la ceremonia. ¿Qué ocurre cuando uno de los contrayentes es huérfano? ¿Qué cambios admite la cultura en estos casos? ¿Qué efectos tiene el comportamiento de la familia en la subjetividad del contrayente?

Para responder a estas preguntas, hay que señalar que no son del todo excepcionales los matrimonios de contrayentes huérfanos. En estos casos, es usual que los tíos, los hermanos o algún familiar acompañen y asuman el rol de padres. Esto sucede aun en casos de huérfanos de padre y madre, de modo que la forma y el fondo de la ceremonia solo varía ligeramente. Sin embargo, hay casos excepcionales en que el contrayente es un *wakcha* en un doble sentido: es huérfano de padres y abandonado por los familiares. La condición de *wakcha* puede ser extremadamente dolorosa y define la pobreza en el mundo kichwa. Es decir, el pobre no es el que carece de bienes sino la persona que carece de relaciones sociales. El caso que vamos a describir es excepcional porque el contrayente, el esposo de Rosario, fue un *wakcha* en el doble sentido arriba descrito. Sus padres habían fallecido y ninguno de sus familiares se hizo presente para acompañarlo a la hora de contraer matrimonio.

Aunque la tradición establece un procedimiento consuetudinario de celebración del matrimonio en la región, desde el interior de la cultura se permite salidas en casos excepcionales. La cultura es una serie de prácticas que se entretajan para dar sentido y fluidez a la vida cotidiana. No es una camisa de fuerza sino el mundo significativo en el que habita el ser humano. Desde este punto de vista, la ausencia de uno de los actores es llenada por otros miembros de la familia.

Como anteriormente se mencionó, la orfandad puede generar situaciones complicadas. En una situación normal, el lugar de los padres puede ser asumido por algún familiar, para que el huérfano no quede desamparado. Este rol sustitutivo implica el apoyo en todos los órdenes de la vida y, para nuestro caso, el acompañamiento en todo el proceso del matrimonio. Sin embargo, en el caso del matrimonio de Rosario, la condición de orfandad de su esposo, los actos ceremoniales se vieron reducidos en muchos aspectos y momentos significativos. Para empezar, al no tener familiares que lo acompañaran, desde el primer momento de presentación ante los familiares de la chica, tuvo que hacerlo solo. Normalmente el *rikuriy* es el primer momento de contacto con la futura

familia política que se realiza con el acompañamiento de los padres. En su caso, él se presentó solo. De igual manera procedió cuando tuvo que realizar la *entrada* (*yaykuy*) o *pedido*. Siguiendo las normas sociales del matrimonio hasta donde era posible, llevó el *mediano* que es el regalo obligatorio en la *entrada*. El novio no tuvo la mediación de los padres en este encuentro de familias. De esta manera, él chico asumió todas las obligaciones del caso para hacerse presente ante su futura familia política. Sin embargo, como es de suponer, los actos conducentes al matrimonio se sustentan en un acuerdo previo entre los contrayentes. La joven, aceptó que el chico vaya a hablar con su abuela y asumió el reto de anunciar la visita.

Como se puede inferir, no hay una limitación marcada en el hecho y forma de realizar el proceso del matrimonio. Hay casos, como la condición de orfandad del contrayente, en que se puede omitir algunas prácticas dependiendo de la situación y de la decisión de la pareja. Hay casos en que la forma cómo se despliega todo el evento del matrimonio depende de los padres ya que ellos conocen y saben cómo debe realizarse tradicionalmente. Por esta razón la presencia y el rol de los padres es importante para asegurar la continuidad cultural y el apego al protocolo ceremonial de este evento significativo en la vida individual y colectiva. Pero en algún momento las reglas de la costumbre se ven interrumpidas o modificadas por algunas adversidades como las descritas en la sección anterior, en que ciertas costumbres como la entrega del mediano, se respetan pero sin la mediación de los padres.

En el momento de la entrega del mediano a los familiares de la novia, no se realizó el *palabriana* (ceremonia de afirmación del compromiso de contraer matrimonio). Este es un momento muy importante generalmente organizado por los padres y conducido por los llamados *maestros* (personas con conocimientos de la biblia). Consiste en una ceremonia en que los novios son encarados e interrogados sobre su decisión de casarse; también consiste en aconsejar sobre la seriedad del compromiso matrimonial. Rosario Rodríguez recuerda que no se realizó la ceremonia del *palabreana* y sugiere que esta se

omitió debido a que el novio no tenía a sus padres para que ayudaran a organizar todo este evento; pues, comúnmente los padres del varón son los encargados de determinar cómo debe ser, aunque también se llega a acuerdos. Dada la situación de orfandad, ese evento altamente comunicativo y generador de sentidos se suspendió.

Otro evento importante que se omitió fue el ñawi mayllay. Según la tradición, el ñawi mayllay consiste en una ceremonia en la que los padrinos, los padres, los novios y otros familiares que quieran acompañar se lavan la cara con flores y ortiga. El lavado de cara se realiza en parejas. Esta ceremonia es dirigida por el alcalde y sus ayudantes, explican paso a paso el orden que se debe seguir. Durante el acto, las parejas mayores (los padrinos, los padres) se comunican, bromean y hasta se notan reclamos muy sutiles; mientras, la joven pareja, se lava silenciosamente y son objeto de bromas de los participantes. Dentro de este ritual, el acto culminante es la bendición múltiple dada a los novios por parte de los padres y suegros. Este es un momento muy emotivo y significativo en la vida de la pareja, de la familia y de la comunidad. Es el punto de separación simbólica entre padres e hijos. El inicio de una nueva vida en que las relaciones con los padres y la comunidad cambian radicalmente; es cuando los recién casados adquieren un nuevo estatus social y nuevas responsabilidades a nivel individual y colectivo.

Hemos resaltado dos de los momentos más significativos de la ceremonia: el *palabreana* y el *ñawi mayllay*. El matrimonio de Rosario y su esposo, al no ser acompañado por su familia, prescindió de estos dos momentos y el comportamiento del joven esposo dio mucho que decir. En realidad, el contrayente rechazó la celebración, especialmente, del *ñawi mayllay*. Mi hipótesis es que, en gran medida, la reacción de él se debió a la falta de sus padres en las mediaciones comunicativas entre los diferentes actores que entran en escena (los novios, los padres, los padrinos, el ñawpador, etc.) para hacer los arreglos ceremoniales apropiados. Por consiguiente, considero importante analizar y reflexionar sobre los efectos que tiene el comportamiento de la familia en la constitución de la subjetividad del contrayente que no ha sido acompañado en momentos cruciales de la

vida y cómo este comportamiento puede alterar y tensionar las relaciones de parentesco sanguíneo y simbólico durante y después del evento. Rosario nos da elementos para comprender la importancia central que tiene la familia en la celebración del matrimonio y por qué su esposo eludió algunas prácticas y costumbres tradicionales aun cuando estas habían sido preparadas por los padrinos dando por supuesto su aceptación.

Para empezar, hay que considerar que culturalmente o “por costumbre”, para usar las palabras de Rosario, la novia es la que decide quienes serán los padrinos. Al respecto ella es enfática y tiene claro quién tiene la decisión de elegir a los padrinos: “Warmi ladomi costumbre padrinota churanaka nin kunankamanpash, chayka ñukanchika shina rurariyanchi, kunankaman warmi lado rikun. (La costumbre es que la mujer elige al padrino, así hicimos nosotros, hasta hoy es que el lado de la mujer debe ver).

En su caso, Rosario buscó el padrino con su abuela, sin conversar con el novio. “Achiktaytaka ñuka abuelawan hapiriyarkanchi, mana noviowan parlashpa...” (Con mi abuela elegimos al padrino sin hablar con el novio...). La elección del padrino produjo un conflicto entre los novios. Pues, aunque se reconoce que culturalmente la novia tiene la decisión de elegir, parece que se debe consultar y estar de acuerdo con el novio. El no haber hablado con el novio le trajo consecuencias en las relaciones futuras con su esposo. La comunicación entre los actores no solo tiene un fin organizativo sino sobre todo de respeto a los protocolos y de generación de significaciones que fortalecen los lazos en construcción de las nuevas familias. La comunicación significa cortesía, respeto y la producción de armonía familiar. Esto es lo que Rosario recuerda al respecto.

Achiktaytaka ñuka abuelawan hapiriyarkanchi, mana noviowan parlashpa hapishpaka mashtimi cargota ruranlla kashka ñuka mana munarkanichu kayta nina kariyan, ñuka mana munarkanichu kua munashkachu achiktaytapash kutichiriyen casi. Rataskunataka sufrimushkanimi, achiktayta compari Juanta ajenotapacha churashun nishpa cumpari Juanta hapiriyanchi kari Esperanzamanta warmika Peribuelamnta Otavalo runakuna. Paykunami casarachiriyen. Chay

shina machashpa igualashpa kuaka kantaka mana munashkanichu shina wakakukkariyani. KUnanka allita pacha ishkanti ladomanta parlashpa hapina shukllataka ñukaka mana munanichu ninllami.

(Con mi abuela cogimos a los padrinos, al no hablar con el novio nos hacían cargo, “yo no quería a estos” así decía, “yo no quería, como que fueran los que yo quería” casi así sabía responder. A ratos sufría, pensamos en coger un padrino ajeno por eso le cogimos al compadre Juan, él era de la Esperanza, la mujer era de Peribuela; eran Otavalos. Ellos nos hicieron casar. Cuando tomaba decía a ti no te quería yo sabía estar llorando).

El novio, en efecto, nunca aceptó a los padrinos. Los reclamos han sido constantes, cuenta Rosario, porque los padrinos no eran del agrado de su esposo. La pregunta en este caso es ¿se trató acaso de un acto de irrespeto a las costumbres por el hecho de que fue la esposa solamente la que eligió a los padrinos, sin consultar con él?

Como veremos más adelante, el comportamiento del novio es poco usual. No es fácil atribuirlo a una falta de respeto a la tradición, pues, en la medida de lo posible, el novio trató de seguir las normas establecidas socialmente como la entrada y la entrega del *mediano* a los padres de la novia. Lo hizo solo, como un wakcha. Su inconformidad con los padrinos creo más bien se debe a otros factores.

Como ya sugerimos más arriba, los protagonistas fundamentales en el proceso de celebración del matrimonio son los padres, los padrinos y otros mediadores puntuales y específicos (el maestro, el ñawpador, el alcalde) que entran en escena en distintos momentos. Ellos están a cargo de la organización, conducción y celebración; mientras que los novios son el centro de atenciones, bendiciones, consejos y rituales, pero la conducción corresponde a las personas mayores, especialmente a los padres y a los padrinos. Según la tradición, estos actores mayores son los sujetos de discurso y como tales son los emisores y a la vez los canales de generación y circulación de información relativa a la organización y los actos ceremoniales. En otras palabras, tanto los padres como los padrinos son fundamentalmente mediadores del flujo de información en tanto

emisores autorizados por la tradición. Desde este punto de vista, la falta de uno de estos actores altera el flujo de información y rompe la armonía que se basa precisamente en una matriz comunicativa previamente establecida por la costumbre. Así, el esposo de Rosario, al ser huérfano de padre y madre y no tener el acompañamiento de sus familiares, sufrió una carencia o un vacío en los canales de comunicación que provocó tensiones tempranas con su esposa y los padrinos. Podemos explicar así, su inconformidad por la elección unilateral de los padrinos por parte de su esposa; quizás, este procedimiento, respetando el carácter privativo de la esposa, se pudo conseguir el acuerdo del esposo a través de los padres. La ausencia de los padres o de alguien que haga las veces por ellos, condujo a la esposa y a su abuela a decidir sobre supuestos, mismos que rompieron los canales tradicionales de comunicación y las formas de lograr acuerdos.

La orfandad es fundamentalmente una condición que altera las relaciones sociales y tiene efectos tanto en la subjetividad individual como en las formas y procedimientos culturalmente establecidos. La condición de wakcha introduce una tensión en el universo normativo comunitario obligándolo a abrir líneas de fuga que hagan posible un marco de actuación acorde con la singularidad de las experiencias. En referencia a ese conflicto inicial con su esposo, Rosario reflexiona: “Ahora creo que se debe hablar de las dos partes y coger padrino para que no diga que no ha querido”.

La inconformidad con la elección de los padrinos por parte del novio, desencadenó una serie de comportamientos inusuales con ellos. De acuerdo a la costumbre, son los padrinos los que consiguen al *ñawpador*, *al ropero* y *al arpero*. “Chay tiempopika pobrementikuka, padrinoka hapishka karka, ñawpadru, ropero, arpero segurashka karka”. (En ese tiempito pobremente, ya estaba cogido al padrino, por tanto estaba asegurado el ñawpador, ropero, arpero).



También se encargan de conseguir la ropa exclusiva para el matrimonio. Así se procedió para el matrimonio de Rosario. Ella escogió a los padrinos y ellos, parece que sin el conocimiento del novio, consiguieron la ropa ceremonial. Pero a la hora de la ceremonia, el novio no la aceptó bajo el siguiente argumento, recordado por Rosario: Na munarka “rupa illakllachu ajeno ropataka churakusha” nishpa na munarka. (No quería porque decía “como que no tuviera ropa voy a estar poniéndome ropa ajena”).

En seguida añade nuestra entrevistada: “Como ñuka kusa na munarka chay rupakunata churakunkapak chayka yanka chay rupakunaka alquilashka karka” (Como mi marido no quiso esa ropa, entonces [los padrinos la] alquilaron en vano). Es fácil suponer que este rechazo pudo haber causado alguna incomodidad en los padrinos y probablemente también entre los invitados. Uno puede conjeturar que este comportamiento en que hace pública la tensión con los padrinos, se explica por su desacuerdo con la forma como su esposa eligió a los padrinos; esto es, sin tener antes su conformidad. En definitiva, no eran los padrinos de su gusto. Y esto, a su vez, por la ausencia de los padres que produjo una interrupción en el flujo comunicativo entre las familias para salvar las normas de respeto y cortesía que sustentan desde el principio la armonía familiar.

Las rupturas y las tensiones no terminan allí. Recordemos que el ñawi mayllay, constituye una ceremonia significativa tanto en términos familiares como sociales. La ceremonia en sí es el marco de una serie de actos rituales que va desde el lavado de la cara hasta la bendición. Estos dos rituales son muy emotivos y llenos de significaciones individuales y sociales. Como ya señalamos antes, es la separación simbólica de los hijos en relación a sus padres. Pero la ceremonia en su conjunto significa la inserción de una nueva familia en el seno de la comunidad ante la cual tiene derechos y obligaciones. Sin embargo, el esposo de Rosario se negó a la celebración del ñawi mayllay aunque todo estaba preparado y listo. Eludieron el ritual por decisión del novio. Las razones esgrimidas pueden resultar sorprendentes desde el punto de vista cultural. No sabemos cómo reaccionaron los acompañantes, pero dado el apego a las tradiciones y las normas

de protocolo en estos casos, no debe haber sido menor el malestar tanto de los padrinos como de los familiares. Esto es lo que recuerda Rosario.

Shinallata imashtimi, ñawita mayllachinkapak achimamaka tukuy asegurashka shamukushka kariyan, chaytapash imapa nirka pukllay layarukutaka mana munanichu nishpaka na mayllarkachu. Kullpi segurashka karka, achitayta padrinolla misata uyachiway, ñawpadru, ropero, arpero misaman llukchinkapak chishika shamurkariyan.

(Así mismo, para lavar la cara la madrina había asegurado todo, hasta eso dijo “para qué, no quiero eso que parece un juego”, no quiso. Estaba todo asegurado, solo escuchamos la misa, en la tarde para sacarnos vinieron el ñawpador, ropero, arpero).

¿Cómo se puede entender esta actitud desde la experiencia y la subjetividad del novio? ¿Estaremos ante una pérdida de sentido de las tradiciones culturales, tanto como para que “parezca un juego”? Es difícil de saber a ciencia cierta lo que pasaba en su mundo interior y en sus sentimientos. Lo que sí sabemos es que su condición de *wakcha* le puso ante situaciones emotivamente muy complicadas porque durante todo el proceso tuvo que lidiar con la carencia de sus padres, más aun cuando sabemos ahora, que el *ñawi mayllay*, entre otras cosas, es un despliegue de bendiciones por parte de los padres.

Luego del *ñawi mayllay* los padrinos hacen la entrega de regalos. Es necesario mencionar aquí que los regalos son parte de los intercambios o de las prácticas de reciprocidad. Las prácticas de reciprocidad se inscriben dentro de los principios de solidaridad socioeconómica en el marco de un sistema de economía moral establecido culturalmente. Ilustra esta tradición el acto de elegir a los padrinos. Luego de que la novia y sus padres eligen a los padrinos, la costumbre establece que, de forma separada, tanto los padres de la novia como los del novio, deben ofrecer el mediano a los padrinos. El hecho que los padrinos reciban el mediano desencadena un conjunto de obligaciones ante la pareja, obligaciones que van desde los preparativos, la entrega de regalos y la celebración con sus allegados, hasta el acompañamiento o guía moral a los recién casados, más allá de la ceremonia.

Mirando desde las prácticas de la reciprocidad, Rosario Rodríguez recuerda que al momento de recibir los regalos fue ella quien los recibió de parte de los padrinos. En efecto, los padrinos le regalaron una olla, dos platos, dos cucharas. El *Ropero* le regaló una *fachallina* (atuendo para cubrir la cabeza), el *ñawpador* le regaló un reboso. Dice ella: “achitayta padrino kararka shuk calderaku, ishkay platilluku, ishkay cucharaku. Kutin ñawpadru shuk rebosuku karawanyarirka. Ropero shuk uma watarina karariyan.”

(Los padrinos nos regalaron una olla, dos platos, dos cucharas. El *ñawpador* me regaló un reboso. El *Ropero* me regalo una *fachallina* para la cabeza).

El hecho de que los regalos estaban dirigidos solo a la novia produjo una suerte de frustración en el novio. Esto era así puesto que tanto los padrinos como los líderes ceremoniales escogidos por el padrino dieron regalos a la novia. Al respecto, nuestra entrevistada dice: “na novioman na karashka nishkashina wañuna kariyan “*ñukata imata karan*” nishpa. Warmi ladomi costumbre padrinota churanaka nin kunankamanpash, chayka ñukanchika shina rurariyanchi, kunankaman warmi lado rikun”. (El novio moría porque no le regalaron, decía “que me regalan pues a mi”. La costumbre es que la mujer elige al padrino, así hicimos nosotros, hasta hoy es que el lado de la mujer debe ver).

Los padrinos recibieron el mediano de parte de la novia, pero no está claro si el novio también se hizo presente con el mediano para los padrinos, según la costumbre. Es probable que no lo hiciera. Esta omisión podría explicar por qué él no recibió los regalos de parte de los padrinos puesto que los regalos se dan dentro de los intercambios instituidos por las prácticas de reciprocidad. El que da, recibe. Sin embargo, si uno pone atención en los regalos ofrecidos por los padrinos a la novia (dos platos, dos cucharas, una olla) es notorio que esos objetos estaban dirigidos para los dos. Por otro lado, Rosario defiende muy sutilmente el hecho de que fue ella la que recibió regalos en razón de que según la costumbre es el lado de la esposa la que elige a los padrinos; esto es así, dice enfáticamente, hasta la actualidad. Si ella escogió los padrinos, es normal que ella

reciba más regalos. Así, el resentimiento del novio no se justifica. Además, es importante tener en cuenta que la entrega selectiva de regalos es una práctica muy común y sancionada por la costumbre en la región. Las celebraciones o las fiestas son eventos que desencadenan prácticas de reciprocidad. Así, cuando hay una fiesta, los regalos de las personas que acompañan son dirigidos a los anfitriones con quienes tienen obligaciones de devolver o hacerse presentes por las relaciones existentes entre ellos.

Concluyendo con este capítulo, se puede afirmar que el sentido del matrimonio estaba muy relacionado con la cultura agraria, con las tareas de producción y reproducción de la comunidad. Es decir, todo giraba alrededor de la conservación de la familia y el respeto que debe haber hacia los mayores y hacia las tradiciones comunitarias.

En los tiempos de Rosario Rodríguez, enraizada en la cultura agraria, había también un fuerte dominio patriarcal. El evento del matrimonio giraba alrededor de la voluntad masculina. Incluso para los padres, permitidos según las costumbres, era fácil conseguir esposa para sus hijos varones; es decir, los familiares del varón podían elegir y decidir quién podía ser la esposa de sus hijos. No era nada extraño que la madre de un joven se empeñe personalmente en hablar, dar regalos y proponer a una chica que se case con su hijo. El caso de Rosario, nos permite descubrir a veces entre líneas, la preocupación de su abuela por verla casada.

En el proceso del matrimonio el *mediano* juega un papel muy importante en el momento de formalizar el compromiso a nivel de las dos familias. El *mediano* (consistente en abundante comida) tiene la función de comunicar e invitar a los allegados del que lo recibe. Una vez recibido, este es repartido a todos los familiares y allegados de la comunidad. Para las personas que son convidadas, al recibir la porción del “mediano”, significa el compromiso de acompañar y hacerse presente con regalos (karaykuna) para el día de la ceremonia. Los karaykuna con los que se hacen presentes los acompañantes

es muy significativo y útil para la pareja. Así, por ejemplo los padrinos regalan cosas que servirá a la pareja como ollas, platos, cucharas, mientras que el resto de acompañantes regalan comida y bebida que son oportunos para el momento de la fiesta.

El matrimonio no solo es la unión de la pareja sino que interviene la comunidad y la función que tiene cada uno de los personajes es necesaria para que se lleve a cabo todo el proceso del matrimonio. La comunicación es la base para todo el desarrollo, mediante el cual se da los acuerdos entre la pareja y los lenguajes que utilizan para persuadir a sus familiares y haya la aceptación, las formas como se manifiestan los consejos para cada ocasión. Así, la palabra cumple una función central durante toda la ceremonia, e incluso, existe, el ritual del *palabreana*, que da inicio al proceso del matrimonio. Esta forma de relacionarse es fundamental donde el rol de la lengua kichwa es crucial dentro de la ceremonia, donde hasta las palabras en español tienen una significación culturalmente establecida y entendida al ser actuada, o puesta en escena, dentro de cada ritual. La vestimenta es uno de los elementos culturales distintivos del matrimonio dentro de una celebración tradicional, para la cual existe una vestimenta específica para esta ocasión.

Dentro de una economía moral asentada en distintas formas de reciprocidad, las celebraciones festivas son espacios idóneos donde se expresan y afirman las reglas de convivencia básicas que determina el universo normativo de la comunidad. Más allá del matrimonio, en el caso de un bautizo, ilustra bien la generalidad de las fiestas como espacios de despliegue de la reciprocidad. Los acompañantes llevan regalos ya sea para los padrinos, para los padres o para el niño bautizado. Si el acompañante es allegado de los padrinos lleva regalo solo para ellos; si es allegado de los padres, el regalo es solamente para ellos. Pero, si es allegado, amigo o conocido de los padrinos y de los padres, es usual que lleven presentes para cada uno de ellos. Es pertinente explicar que cuando hablamos de regalos a los padres y a los padrinos estamos hablando de bebidas o comida, no era costumbre regalar cosas al bautizado. Sin embargo, en la actualidad, se acostumbra llevar regalos también para el niño bautizado, aparte de los regalos ya sea a

los padres o padrinos o a las dos partes. A veces, como resultado de la influencia urbana, los acompañantes llevan regalo solo para el bautizado.

Se mantiene la tradición y paralelamente han entrado nuevas costumbres que tensionan las relaciones entre una economía moral y la economía de mercado. Las prácticas de dar y recibir, están sufriendo el asedio de la economía de mercado. El estudio del matrimonio nos ha permitido ver los cambios y continuidades en la vida socioeconómica y cultural de las comunidades.

## CAPÍTULO IV

### LENGUAJES CEREMONIALES, CAMBIOS CULTURALES Y FUNCIÓN COMUNICATIVA DE LA MÚSICA

En el capítulo anterior hemos descrito el matrimonio tal como este sucedía en un contexto agrario predominantemente católico. El objetivo aquí es centrar mi atención en la reconstrucción del matrimonio en un contexto sociocultural reciente donde predomina la religión evangélica. En este contexto simbólico concreto analizo los lenguajes ceremoniales, poniendo atención en cómo éstos han cambiado en contextos culturales concretos transformados por doctrinas religiosas nuevas, los cambios socioeconómicos y los crecientes contactos culturales. Una de las prácticas culturales significativas y funcionales a los objetivos comunicativos del matrimonio es la música. Una sección de este capítulo lo dedicaremos al análisis de las funciones de la música en la transmisión de valores, emociones, creencias y expectativas colectivas.

La información etnográfica fue recogida en la comunidad de Tocagón que pertenece a la parroquia San Rafael, ubicada en la región de Otavalo, pero algo distante de Quichinche, empero, con una gran similitud cultural y lingüística, puesto que en las dos comunidades son kichwas del pueblo Otavalo. Hay que mencionar que, significativamente, en esta comunidad conviven católicos y evangélicos que, como mostraremos más adelante, revelan diferencias en algunas prácticas rituales del matrimonio como por ejemplo el *ñawi mayllay* que es una de los eventos importantes para las personas que profesan la religión católica, mientras que se mantienen similitudes en otros aspectos. Este caso fue escogido precisamente para demostrar los cambios o variantes que se pueden dar a partir de las filiaciones religiosas y el sentido mismo del matrimonio.

El objetivo en esta sección es reconstruir el proceso del matrimonio tal como este se da en esta comunidad y analizar las variaciones de este evento destacando las

similitudes y diferencias condicionadas por las filiaciones religiosas y los cambios simbólicos, centrando nuestro análisis en la ceremonia del *ñawi-mayllay*. Finalmente, analizaremos un conjunto de canciones nupciales que son específicamente interpretadas durante el matrimonio y que son importantes porque sus contenidos expresan los sentidos y los sentimientos que se generan en la familia cuando una hija se casa. Las canciones también contienen consejos, definiciones de roles y responsabilidades de la pareja, es decir, tiene una amplia función comunicativa, de generación de sentidos y de expectativas sociales. Esto sucede tanto entre católicos como entre evangélicos, revelando así la centralidad que la música tiene en la celebración del matrimonio en el mundo kichwa de la región. Analizar la peculiaridad de la música en el contexto de los actos de celebración del matrimonio será el objetivo de la última sección de este capítulo.

#### **4.1. “Yo no soy casada de hablar”: prácticas y lenguajes en un matrimonio evangélico.**

En esta sección me enfoco en el matrimonio en un contexto socio-religioso protestante. Para la reconstrucción del matrimonio de una familia evangélica me baso en el testimonio de Luzmila. Como veremos más adelante, la manera como contrajo matrimonio esta mujer, fue muy particular desde el punto de vista de alguien que no pertenecía a esta comunidad, esta singularidad se debe a que, por lo menos hace seis años, todavía estaba vigente la práctica del “encierro” como mecanismo o estrategia para comprometer en matrimonio a una chica. Quizás por la singularidad del “encierro”, conseguir el testimonio de Luzmila fue complicado pese a habernos conocido y hablado antes. Cuando le pedí que me hablara de su matrimonio, ella dijo estar nerviosa, que no le gusta que le graben y que, además, no se acordaba de nada. Pero finalmente, Luzmila terminó contándome cómo fue su matrimonio.

Ella es oriunda de la comunidad de Tocagón, tiene 26 años, se casó cuando tenía 20. Antes de casarse, ella vivía con su tía y viajaba a Colombia desde los 7 años de edad



donde vivió la mayor parte de su vida y no conocía mucho las costumbres de la comunidad, a la que retornaba de vez en cuando.

Un aspecto que define la singularidad de su experiencia se sintetiza en una frase de su testimonio: “yo no soy casada de hablar”(Luzmila, 2012)<sup>13</sup>, para significar que no hubo previamente ninguna relación con el hombre, que al final, contrajo matrimonio. Esta frase es particularmente expresiva de una ruptura del proceso regular o normal de contraer matrimonio: el acuerdo implícito entre los novios, el conocimiento y trato previo entre ellos y la aceptación de sus padres siguiendo un proceso de ritual de comunicación como manda la costumbre. Cuenta que en su caso, no se dio el enamoramiento o la fase de conocerse previamente. Ella simplemente cayó en una celada. Además fue de una manera muy extraña para ella. Ese momento crucial de su vida es recordado así:

A mi marido no lo conocía. La hermana si me conocía y las familias, pero él si me conocía, pero yo no distinguía. La hermana me dijo vamos allá a comprar papas entonces eran las 6 de la tarde y yo me fui. Yo nunca me fijé la casa ni nada, y cuando el tío de mi cuñada me dijo vamos, acompáñame allá, me subí adelante con mi cuñada. Me llevaron por allá y me encerraron.

Todo esto se da en medio de problemas familiares (su padre estaba hospitalizado), ella no podía comprender que estaba pasando, de pronto cuando ella estaba encerrada se hizo presente el que iba a ser su esposo y se dirigió a ella con las siguientes palabras: “de aquí no sales sin que se case conmigo”.

---

<sup>13</sup>A partir de este pasaje todas las citas tienen como fuente la entrevista a Luzmila llevada a cabo el 18 de marzo de 2012 a menos que indique lo contrario.

Asumo que en esta comunidad una de las prácticas que a veces se da es el “**encierro**” ya que semanas antes de realizar la entrevista, algunas personas mencionaron que así se casaban. Es decir, es una práctica que se da a veces en las comunidades y que está socialmente avalada. Al respecto mi madre me contó que hace años existía la práctica de robar a la novia. Esta fue la manera como se casó mi abuela. Por otro lado, en la actualidad existe un juego que se realiza en el contexto de las ceremonias del matrimonio en familias católicas, llamado el “novia shuaway”. En el siguiente capítulo, detallaremos el juego del novia shuaway, basta señalar aquí que, según el testimonio del taya servicio,(Gualsaqui, 2012)este juego era “punta tiemputa yuyarishpa kanchi nishka” (para decir que estamos recordando lo pasado). En este sentido, sería una reminiscencia simbólica de las antiguas prácticas de robar a la novia.

A la chica le encerraron durante tres días. Durante el encierro intervinieron dos personajes: el shimi shitay y el shimi puriy. Estos personajes son especiales y entran en acción, aparentemente, solo en los casos de “encierro” o rapto de la novia; pues, de acuerdo a la información que he recogido, no están presentes en los matrimonios que parten del acuerdo entre los novios. Esta intervención no es menor en términos de la forma y del proceso del matrimonio. La participación del *shimi shitay* y del *shimi puriy* introduce un cambio en el proceso de la celebración y de la comunicación entre las partes, debido a la opción del secuestro o encierro de la chica. Por un lado, se trastoca el orden de entrega del mediano que es una forma de comunicar e invitar a la familia y allegados de la novia al matrimonio. En el caso de Luzmila, el *shimi puriy* se hizo presente ante los padres de la novia solamente con su palabra; literalmente, como alguien que corre la voz, que comunica a la familia donde está la chica y el propósito por el que ha sido secuestrada. Por otro lado, el sentido y las motivaciones del discurso de estos personajes cambia, ahora el núcleo de su discurso es informar dónde está la joven, por qué está allí, justificarlo y aplacar la preocupación de sus padres.

Mi suegro trajo al shimi puriy [el que hacer circular o “andar” la palabra, la noticia del matrimonio: mediador], esa persona va donde los familiares a decir mire su hija está allá, nosotros [la] tenemos y estamos responsables para que se case, que en tal año andaba enamorada, bueno así. De ahí fue que trajeron, mi tía dijo que no va decir nada con tal que le traiga a ella. Pues ya, para el siguiente día dicen palabrear, ya viene el señor shimi puriy le hace arrodillar, shimi shitay [mensajero] vino primero cuando estuve encerrada.

Los familiares se enteran por boca del shimi shitay que se va a casar, lo propio hizo con toda la familia de la novia.

En un segundo momento viene el ritual del *palabriana*, usualmente un acto discursivo colectivo, se torna un ritual de concretar una unión simbólica, acompañada de consejos sobre la vida matrimonial. El propósito de hacer comprometer a la pareja y aconsejarles. Los consejos que se desarrollan en ese momento están muy ligados a la forma de cómo debe comportarse la pareja. Luzmila nos contó que: “Cuando llegaron, tendieron la estera y nos pusieron arrodillar a nosotros y se puso a explicar, que ahora que desde que se juntan no es lo mismo de estar jóvenes, ahora tiene que cambiar todo eso, eso es palabrear”.

Al quinto día se dio el matrimonio por civil y cuando se le preguntó qué es lo que regalan dijo: “A penas dan papas cocinado, pollo, cuy para llevar al civil, eso ya poquito. El día que civila<sup>14</sup> le traen a toda la familia a la casa del novio, le bodan<sup>15</sup> a toda la familia, le dan pollo entero con cuy”.

Dado el caso del encierro de la novia, también se trastocó la costumbre de que es la novia y sus padres los que eligen a los padrinos. Si asumimos, según los otros

---

<sup>14</sup> *Civilar*: Invención verbal kichwa.- Contraer matrimonio civil.

<sup>15</sup> *Bodana*. Verbalización kichwa de boda.- comida especial que se ofrece a los invitados en las fiestas como el bautizo, el matrimonio, la graduación, etc.

testimonios y fuentes, la norma cultural extendida a través de la región, es que esta elección es una prerrogativa de la novia. Esta norma fue eludida ya que fue el novio y su familia quienes eligieron a los padrinos. Considero que el protocolo de la ceremonia y sus rituales fueron conducidos de acuerdo a las relaciones de poder masculino.

Así mismo, los familiares del novio se encargaron de todos los preparativos como buscar los padrinos. Mientras que los padrinos buscan al Chaki padrino, el alterno del padrino, como apoyo al desempeño de sus funciones. Estos personajes, un día antes de la boda por la Iglesia deben acompañar a los familiares del novio a dejar el gasto yaykuy (mediano) en la casa de la futura esposa. El gasto yaykuy, a diferencia de la celebración católica donde el mediano es entregado con anterioridad, en el caso de los evangélicos siempre es un día antes del culto donde se consagra el matrimonio. Comúnmente, el gasto yaykuy es un sábado en la noche y el domingo se lleva a cabo el matrimonio.

Los productos que llevan como mediano son diversos. Luzmila dice que el día del gasto yaykuy llevan: “Papas, cuyes, pollos, colas, cervezas, leñas, el novio lleva cargando la leña, como la madrina hace el molde de pan, entonces la madrina y el padrino va con su caballito y con la muñeca donde la novia. Los papás del novio también llevan ese pan; así son las costumbres”. Un símbolo común tanto para católicos como para evangélicos es la muñeca o la wawa de pan que lleva la madrina para dar a la novia. Como podemos ver, el testimonio de Luzmila da cuenta de que los padrinos le llevaron un caballito y la muñeca. Por su parte, con una ligera variación de forma, en el contexto de la ceremonia católica, tiene lugar el rito del wacharina (dar a luz), que es una dramatización del parto y del cuidado del recién nacido. Se puede decir que se trata de una simbolización de la fecundidad y de la maternidad, mismo que renueva las significaciones del lazo matrimonial y de las expectativas respecto a cómo crecer a los hijos.

En la misma comunidad de Tocagón, de donde es originaria Luzmila, realicé la siguiente etnografía del proceso del matrimonio de otra pareja. Cito aquí extensamente mis observaciones para contrastar con el matrimonio de nuestra entrevistada.

Tocagón, 17 de marzo 2012: Es una pareja evangélica la que va a contraer matrimonio. En la noche del sábado, del mes de marzo se realiza el denominado gasto *yaykuy* en la comunidad de Tocagón parroquia San Rafael en la casa de la familia Otavalo, la casa de la novia. La familia de la novia se reúne a conversar y definir que no se les recibirá a los padres del novio en el caso que no vengan con los padrinos; cuando se dieron cuenta que venían, empiezan a cerrar las puertas de las casas, de pronto se escucha la música con el que vienen acompañados los familiares del novio. Primero, observo a la madrina cargando en sus brazos una *wawa tanda* (muñeca de pan), el padrino trae un caballito de pan, luego siguen los músicos. Todos los familiares, ayudan a cargar las cosas que son para regalar a los padres de la novia.

Ingresa primero los padrinos con sus familiares (alrededor de siete personas), acto seguido los músicos, que se ubican en un cuarto, mientras los familiares de la novia dicen *shamuypaychilla* (vengan no más), *chaypi tiyaripaychilla* (siéntense no mas ahí), seguidamente hombres y mujeres entran cargando jvas de colas, quintales de papas (5 quintales), cartones de plátanos, los mismos que los van colocando uno sobre otro al fondo del cuarto. Los padrinos están sentados, y los familiares de la novia sirven comida a los acompañantes. La comida consiste en una sopa con papas, mote y carne.

Las mujeres que son familiares del novio ingresan con una o dos gallinas que igual las van ubicando cerca a los sacos de papas: posteriormente escucho decir a los padrinos “pubrigu” (pobrecito) y se referían al novio ya que él llega cargado un atado de leña; en

seguida lo baja y empieza a soltar la sogá con la que está sujeta la leña sin decir nada sale de la casa.

Entre dos personas entran cargando unas canastas grandes, es el llamado “mediano” que consiste de papas cocinadas, pollo y cuy asado. Luego la madre del novio trae halando una oveja la misma que la amarra al saco de papas. Todos los acompañantes se sientan en las gradas y en las sillas mientras les sirven la comida.

Luego que se llenó todo el cuarto de los regalos que traen los padres del novio, los dueños de casa empiezan a llevar las cosas a guardar y el mediano lo cortan en trozos pequeños y regalan a cada acompañante. En ese momento recién los padrinos empiezan a conocer a la familia de la novia, hablan de la comunidad, del agua y de algunos sectores que no conoce el padrino. Durante todo el encuentro entre familias, los músicos entonan canciones específicas para este evento.

Más allá de las tensiones por la forma como se desencadenó el matrimonio de Luzmila, hay muchas similitudes entre los protocolos y ritos tradicionales entre las dos vertientes del cristianismo: el catolicismo y el protestantismo. De la etnografía realizada se desprende que existen regularidades protocolarias como la entrada (pedir la mano), la entrega del mediano, la presencia de los padrinos, las *wawas* de pan y la música. Se nota que el rol de los padrinos es fundamental para lograr la aceptación de los padres y familiares de la novia, y esto es así porque los padrinos idealmente deben jugar un rol importante en mantener la armonía de la joven pareja. En efecto, los padrinos juegan un rol de consejeros y guías cuando eventualmente los recién casados tienen problemas.

Retomando el testimonio de Luzmila, hay que mencionar que otra de sus características excepcionales es que luego de los rituales del inicio y del matrimonio civil, ella se fue a Colombia. Confiesa que no quiso casarse, pero por intervención de su tía regresó después de un año para consumar el matrimonio por la iglesia. ¿Por qué razón ella aceptó finalmente completar el matrimonio? Primero, porque ya se dio un compromiso con su participación (involuntaria) en el *palabriana* y el matrimonio civil; en estos rituales también se habían involucrado ya su familia. Pero más allá de estas razones, ella deja entrever que en la coyuntura de su encierro se había consumado un compromiso que lo podemos entender dentro de las prácticas de la economía moral. Al respecto ella cuenta: “Ese día justo mi papá estaba enfermo y mi cuñada iba a dar a luz, me puse más nerviosa y fuimos al hospital; él fue tras, esos gastos a la fuerza entraba a la casa...los gastos, sin que yo le diga ni sí ni no. Yo solamente dije, yo no sé, yo me voy y me salí, dejaron eso y se fueron la familia de mi marido”.

Cuando por fin se le permitió salir de la casa del novio, ella se fue al hospital a ver a su padre y a su cuñada. En esta situación de calamidad familiar, los padres del novio corrieron con los gastos de la hospitalización. En ese momento ella no pudo evitar este gesto de parte de su familia política. En medio de este dilema, ella tampoco estaba conforme. No se sabe si su padre y su cuñada no podían cubrir o devolver esos gastos o era un gesto que, dentro del universo normativo de la comunidad, no se podía rechazar, por ser un acto de solidaridad y de cortesía con su novia y su familia. De cualquier manera, en ese momento era complejo resolver la situación dentro de una economía de mercado. El contexto cultural condiciona la producción de significaciones y las prácticas que dan sentido a la vida comunitaria.

Aún así, ella viajó a Colombia, retrasando la consumación del matrimonio por la iglesia. No nos contó las circunstancias que le permitieron viajar, pero al final fue su tía con la que viajaba la que al final le convenció para volver a la comunidad y finalizar el matrimonio. “Cuando me fastidié me fui a Colombia y mi tía me trajo otra vez, diciendo usted

ya se casó por civil ahora solo falta por la iglesia, así me regañó y otra vez me trajeron”. Una vez que regresó, lo hizo con la voluntad de casarse. Luego de un año, ella recuerda el proceso del matrimonio por la iglesia. Dentro del universo simbólico comunitario, ella describe cómo fue el gasto-yaykuy: *“El día cuando me iba a casar, después de un año. Fueron donde mi tía. Ahí si entra bastante. Oveja, leña, esteras así”*. Por lo general el gasto yaykuy se hace el día sábado y la fiesta puede durar hasta tres días. El primer día de fiesta corresponde en la casa del novio, el segundo día donde la novia y el tercer día donde los padrinos. Entre los católicos, usualmente el gasto-yaykuy o mediano, se entrega mucho antes de la ceremonia matrimonial, en el momento del palabriana; mientras, que entre los evangélicos, el gasto-yaykuy se entrega en la víspera de la ceremonia religiosa, tal como damos cuenta en la etnografía arriba citada.

Una de las cosas que Luzmila recuerda vívidamente es la vestimenta que usaron ese día: “Los novio se ponen rwana (poncho), pantalón blanco, la novia se pone normal [vestimenta común de las mujeres kichwa de Otavalo] y se pone un reboso y lleva en la mano. El anaco negro, único fachallina blanca como crema. El reboso de cualquier color”(Luzmila, 2012)

Como establece la costumbre (esto es para católicos y evangélicos), la ropa ceremonial de los novios fue regalada por los padrinos. Es privativo de los padrinos vestirles a los novios en la casa de cada uno de ellos.

Ellos van antes de llegar a la iglesia, la madrina a la casa de la novia y el padrino donde el novio para vestirle. A nosotros mis padrinos pusieron [le pidieron] que debo quedarme en la casa donde mi tía, ahí vino mi madrina a buscar para vestirme la ropa y el padrino vino donde el novio para vestirle. Le da wallkas (collares). Después le traen ropa bastante para que se cambie.

A más de darles esta vestimenta, los padrinos están en la obligación de dar más regalos, lo necesario para la pareja, ollas, platos, ropa, etc. Los regalos son entregados durante el



tercer día de fiesta que es en la casa de los padrinos. Respecto a la vestimenta que se usa en el matrimonio, mis observaciones en el campo, corroboran parcialmente el relato de la entrevistada. En lo que sigue detallamos algunos aspectos de contraste y complementación del relato de Luzmila.

En efecto, durante el 2012 pude observar dos matrimonios en la comunidad evangélica. Uno de ellos fue similar la forma de vestirse para la ceremonia religiosa. Sin embargo, en una comunidad cercana a Tocagón, observé que la vestimenta que usaban los novios era diferente. Ella vestía de blanco entero, llevaba velo y ramillete de flores, al estilo urbano; el novio, en cambio vestía poncho negro, pantalón y alpargatas blancas y sombrero negro. Estos cambios en la forma, los procedimientos y los sentidos, da cuenta de un cambio cultural que se traduce en los gustos y las preferencias simbólicas que les acerca más a las tradiciones urbanas, revelando así la adopción de signos que no surgen dentro de los cambios intraculturales sino más bien del contacto intercultural. Junto con los cambios en la vestimenta ceremonial se dan otros cambios que comunican y transmiten valores que se fundan en sistemas de creencias diferentes, mientras que paralelamente van dejando de lado otras tradiciones. Ilustra estos cambios, los juegos que se realizan al llegar a la casa del novio, el lanzamiento del ramillete de flores, la animación musical a cargo de músicos tradicionales y de mariachis.

En términos de la semiótica del espacio, es significativa la posición que ocupa cada grupo musical durante el traslado de la iglesia a la casa del novio. Los músicos tradicionales son principales durante el trayecto, van junto a los novios y a los padrinos, es decir, van delante de toda los acompañantes, mientras que los mariachis van al final. Este orden cambia radicalmente cuando van a entrar a la casa. Los mariachis, ocupan la primera posición para solemnizar el ingreso de los novios, los padrinos y los invitados hasta que se ubiquen en sus respectivos lugares, previamente establecidos. Una vez instalados en sus lugares tanto los novios como los padrinos y los acompañantes, el papel de los mariachis en la fiesta concluye. Toda la animación y las actuaciones musicales posteriores son realizadas por el grupo de música tradicional, que entona canciones religiosas y totalmente en kichwa. El despliegue de los músicos en posiciones

diferenciadas, es muy interesante para entender los significados que se generan mediante el uso del lenguaje no verbal, pues, el uso de músicos culturalmente “externos”, es un signo que no se puede entender solamente en términos de gustos –o en un sentido estético-, sino también en términos de prestigio social. La influencia de la cultura urbana o quizás más bien la adopción de símbolos ceremoniales urbanos por parte de algunas familias kichwa, plantea reconfiguraciones de identidades colectivas en las que se superponen continuidades y cambios al interior del ayllu, entendido en su más amplio sentido, como *ayllu-familia*: todas las personas sin considerar las relaciones de parentesco.

En la cultura kichwa el uso del lenguaje oral ha sido históricamente muy determinante para el desarrollo de la cultura en todos sus aspectos incluido en el matrimonio, es decir, la palabra en el proceso de enamoramiento, en el pedido de mano, en la celebración misma tiene un valor ético de compromiso, reciprocidad e intercambio.

Fernando Parra en su tesis menciona que “para que el lenguaje pueda funcionar como medio de comunicación, es necesario que las palabras presenten para la persona que emite el mensaje y para la persona que recepta el mensaje, las mismas ideas o pensamientos”.(Parra, 2010: 24). Sin duda que esto podría ser posible, siempre y cuando los actores de la interacción comunicativa pertenezcan o sean parte de una misma cultura; en cambio pensamos que esto no podría ser posible en caso de que tengan una identidad o pertenencia a otros procesos culturales, porque la palabra o el lenguaje oral pierde su contexto social y su significado y su sentido comunitario; es decir, cuando un matrimonio se da entre personas de diferentes pueblos la interacción es más diversa y compleja, por tanto el matrimonio y las costumbres asociadas a este evento significativo de la vida serán diferentes de acuerdo a la pertenencia cultural de los contrayentes.

En la constitución de una nueva familia al hablar del empleo de la comunicación verbal se puede notar algunas ventajas y desventajas. Por ejemplo, una de las ventajas de la comunicación oral es que permite que se llegue a un conocimiento

directo de la pareja y luego la realización de varios acuerdos sobre el compromiso que asumirán las dos familias. La palabra oral, tiene un estatuto fundacional en la formación de nuevos núcleos familiares dentro del amplio concepto del ayllu. Los eventos y sus momentos ceremoniales se expresan en discursos orales para afianzar ritualmente los principios que rigen la vida comunitaria. A esto se suma el uso de lenguajes no verbales como la vestimenta, la música, los actos sin palabras de algunos personajes que, no obstante, comunican claramente algo.

Dentro de la ceremonia religiosa evangélica (el culto), el Pastor es uno de los personajes centrales que también acompaña a la casa del novio. En contraste con la celebración católica, se puede decir que el rol de oficiante del pastor es más flexible y horizontal en relación con los novios, los padrinos y los acompañantes, no solo consagra el matrimonio en el culto sino que acompaña a la casa. En efecto, el primer día, en la casa del novio, interviene el pastor en agradecimiento por la comida que brindará la familia del novio: “Kay tukuylla kumpashpa shamushkakuna, pagui nipanchi wasiyuk familia mikunata karakrin yaya Diosta mañashun mikunamanta. Kay puncha tayta Dios karashkanki kawsayta karashkanki [...] chay tukuymanta pagui tayta Dioslla”.

(A todos los que han acompañado les agradecemos. Pidamos a Dios por la comida que va a brindar la familia. Dios, este día nos has regalado la vida, por todo eso gracias Diosito).

Además de la comunicación oral, la comunicación escrita está representada en el matrimonio civil ante el Estado y en el matrimonio eclesiástico, documentos que pasan a ser una constancia o evidencia de legitimar ante la sociedad que ambas partes, de manera mutua y voluntaria, han acordado constituirse en una familia.

De acuerdo a la tradición, los regalos que dan las personas invitadas a esta ceremonia son muy significativos. Se puede decir que, de acuerdo a mis observaciones de campo, hasta hoy predomina en algunos casos, los regalos de acuerdo a la costumbre: básicamente, comida (kukawi) y bebida (jawas de sodas, tampico). Pero también pude observar que algunos acompañantes, aparte de la comida y bebida, llevan un regalo de

acuerdo a las convenciones urbanas. Entre las cosas que llevan los invitados está el *kukawi* consistente en comida preparada que llevan las mujeres, específicamente, las mayores.

Dentro de los intercambios, es usual que los invitados varones entregan el regalo al hombre (padres, padrinos o al novio), dependiendo de la relación u obligación que tenga con cualquiera de los anfitriones. En el caso de las mujeres es similar, entre mujeres. Estos intercambios son prácticas que se inscriben dentro del marco de la reciprocidad o de la economía moral. Estos intercambios implican el sentido de recibir y devolver el doble. Algo que me llamó la atención en el contexto de la fiesta de un matrimonio fue que había una persona encargada de registrar los nombres de los acompañantes y qué y cuanto regalaban. Al preguntar a esta persona qué es lo que hacía, supo manifestar que anotaba lo que regalaban con el fin de devolver cuando haya otra fiesta. Esta práctica de intercambios es usual en muchas fiestas de las comunidades, denotando así que el contexto de las fiestas es un lugar privilegiado de actualizar y transmitir los principios morales que sustentan el universo normativo de la vida en sociedad.

Según Mayer, el sentido de devolver el doble de lo recibido se debe entender no solo en el sentido de gratitud sino de la emergencia de un sentido de competencia entre individuos y entre familias (quién da más). Sin embargo, parece que no se puede entender la competencia en términos de una economía de mercado sino de una actitud de generosidad, de intensificación de la práctica de la reciprocidad.

Una práctica que no podemos pasar por alto es el sentido de compartir colectivamente la comida preparada, es decir, el *kukawi* que regalan a uno de los anfitriones (novia, madre o madrina). Según pude observar, la comida la depositan en un mantel grande tendido sobre una estera en el piso. A lado, había una mesa donde se puso el pastel y los

bocadillos. La comida que está en el mantel, la mezclan finalmente es repartida a todos los invitados. Como se sabe, los creyentes evangélicos no consumen bebidas alcohólicas, por tanto, como ya se mencionó antes, se consume sodas y otro tipo de bebidas sin ningún contenido de alcohol.

#### **4.2. El ñawi mayllay: un discurso ceremonial interrumpido**

Como hemos sugerido en los capítulos anteriores, el ritual del ñawi mayllay es un momento culminante del proceso del matrimonio. Una etnografía más detallada se ofrece en el siguiente capítulo. Aquí nos vamos a referir a este ritual en tanto negación o interrupción de una tradición en el contexto del matrimonio evangélico. Lo que queremos argumentar brevemente es que el *ñawi-mayllay* es el contexto comunicativo, verbal y no verbal, de afirmación cultural sobre todo de su núcleo ético y moral y, por tanto, de despliegue simbólico del universo normativo de la comunidad. Al tratarse de una comunidad evangélica, la interrupción del ñawi-mayllay implica una ruptura de la tradición y una rearticulación del universo normativo en tanto una nueva narrativa ha sido introducida en la vida social: la ética puritana. Sin pretender un desarrollo detallado de este concepto es necesario señalar que de acuerdo a la ética puritana los valores que rigen la vida individual y social son el trabajo, el ahorro y la autodisciplina (Weber, 2004). En otras palabras, cuando la ética puritana preside la ceremonia del matrimonio el pastor prohíbe la realización del ritual del ñawi-mayllay. ¿Qué razones pueden haber de tras de esa prohibición?

En este ritual participan los recién casados, los padrinos y los padres. El ritual consiste en que cada pareja se lava el rostro mutuamente con pétalos de rosas y hortiga. Este evento se lleva a cabo en el territorio de la esposa y en una fuente de agua o en una cascada. Dirige el ritual el Alcalde que lleva en sus manos una cruz de sucus (una planta del páramo) adornada con claveles rojos y hortiga. Desde el punto de vista de la

comunicación inmediata entre los protagonistas no existe un discurso normativo y protocolar como ejercicio de autoridad. Por consiguiente, los emisores interactúan mutuamente en un nivel horizontal. Las bromas son el género favorito tanto entre los que se lavan la cara como desde el público que acompaña. Luego sigue la bendición que los padres dicen a sus hijos. En este caso, los emisores hablan desde una posición de experiencia y de saber para despedir a sus hijos mientras les bendicen.

Estructuralmente, sin embargo, este ritual se inscribe en un contexto cultural y normativo más amplio. El ñawi-mayllay es la presentación en sociedad de la nueva pareja. Desde el punto de vista de la nueva pareja, significa el ingreso oficial a la vida en comunidad con un nuevo estatus social. Como la culminación de una serie de rituales de actualización y afirmación de identidad este ritual tiene un valor simbólico y normativo que modela las expectativas que la comunidad tiene respecto a la nueva familia.

De aquí se desprende algunos elementos de una ética comunitaria que entraría en contradicción con la ética que rige la vida de las comunidades evangélicas. Lo primero que hay que señalar es el tiempo y el lugar de realización del ritual: un pukyu. Este elemento introduce una práctica profana desde el punto de vista del cristianismo, especialmente, del protestantismo. Por otro lado, el significado estructural del ritual induce una ética comunitaria que se contradice con el éxito y la prosperidad individual predicada por el protestantismo. No obstante, según pude observar en mi trabajo de campo, el karay (brindar, convidar comida preparada) se permite y se celebra como una gracia de Dios, incluso en las ceremonias evangélicas. Sin duda, se necesita profundizar la investigación en este campo, la información que he podido recoger me permite postular estas ideas en un nivel de conjeturas que necesitan ser confirmadas.

De esto se puede concluir que desde la mirada de la interacción comunitaria, la comunicación en la fiesta del matrimonio viabiliza el intercambio de experiencias de la

realidad, ideas y pensamientos. También moviliza los afectos de la pareja para que tenga un nivel de acercamiento y entendimiento mutuo para el fortalecimiento de su relación con las familias. Todo este proceso se da con la participación de un conjunto de mediadores cuya función es poner en contacto a las familias y formalizar el matrimonio. En la medida en que ellos son el nexo entre familias, el hablar, el uso de la palabra, cumple una función comunicativa y performativa de primer orden, antes, durante y después del matrimonio.

También se puede decir que la comunicación es un proceso en que ambas partes en el matrimonio pueden enviar un mensaje a su cónyuge, de modo que tanto el uno como el otro pueden enviar y recibir información usando signos o códigos. Tal como pasa en el maki mañay (pedido de mano), los familiares del novio se hacen presentes con el mediano, este es un signo de formalizar el compromiso ante los familiares de la muchacha. En otras palabras, tiene una función comunicativa, en la medida que su distribución en el entorno inmediato, representa un momento llamado shimi shitay (literalmente, lanzar la palabra); de este modo, al ser convidado una porción del mediano (mallichina, hacer probar), la comprensión del que lo recibe (receptor) es que ha sido invitado a la ceremonia y, por consiguiente, debe estar pendiente, ya que al recibir este mensaje tiene la obligación de acudir a la celebración. Vale enfatizar que el mediano cumple la función de comunicar de manera similar a las tarjetas de invitación que forman parte de la etiqueta urbana. Aunque, en los últimos tiempos, las tarjetas circulan paralelamente al mediano, con expectativas diferentes.

Si decimos que debe haber un código común para el entendimiento, como pasa con la utilización del mediano para el pedido de mano, entonces se puede decir que el pertenecer a una cultura o no es importante porque la interacción puede ser compleja, ya que se debe conocer los fenómenos y sentidos culturales que median en dicha comunicación.

#### **4.3. La música y su función comunicativa en el matrimonio**

La música en la cultura kichwa Otavalo es un elemento fundamental durante el proceso del matrimonio, los músicos son invitados por parte del novio para el yaykuy / maki mañay (pedido de mano); acompañan a la casa de la novia donde interpretan canciones que hacen referencia al compromiso que deben asumir los novios y cómo van a ser vistos ante el resto de familiares. Además expresa el sentido que tiene el matrimonio para la familia. Los músicos acompañan durante el encaminamiento a los novios hacia la iglesia, luego de la ceremonia eclesiástica hasta llegar a la casa y también durante el baño ritual denominado ñawi mayllay (lavado de cara).

La música como entidad de significación y sentido, ocupa un lugar destacado en la comunicación, puesto que a través de ella se transmiten sentimientos, emociones y se produce en la interacción social. A la música no solo se debe entenderla como un conjunto sonoro sino como un modo de pensar.

De esta manera, la música tiene una función importante en la socialización de creencias, valores, emociones y expectativas de la familia respecto a sus hijos. En este sentido la música no solo es entretenimiento y amenización, es sobre todo el despliegue comunicativo para expresar los estados de ánimo. En ese sentido juega un rol de ventriloquía, en el sentido de representar la voz de los padres respecto a los hijos que se van del hogar. En esta sección analizaremos algunas canciones que son entonadas específicamente durante distintos momentos del matrimonio y generan sentidos que se plasman en el tejido cultural de la comunidad. La música denota elementos que funcionan como signo y expresa: “El universo de opiniones, emociones, imaginaciones, conductas corporales efectivas o virtuales, valoraciones estéticas, comerciales o históricas, sentimientos de identidad y pertenencia, intenciones o efectos de comunicación”. (López Cano, 2007: 4).



Para empezar, la música es un lenguaje que hace posible el proceso de interacción con la familia de la novia así como también el acompañamiento de cómo el novio se presenta ante los allegados a su futura familia política. En efecto, como podemos recordar, en uno de los testimonios analizados más arriba, la familia de la novia en principio decidió no recibir a la familia del novio si no veía con los padrinos. De pronto, aparecieron los padrinos acompañados de músicos, con lo que se ablandó la actitud de la familia de la novia haciendo posible la entrada. El acompañamiento está asociado con la solemnidad del evento y es percibida por el oyente como un signo de seriedad. Las canciones entonadas durante el pedido de mano de la novia se relacionan a la forma de vida que llevará la pareja así como también con el respeto a la familia tanto del novio como de la novia. A través de la música se expresa el sentimiento que tienen los padres hacia sus hijos. Estas canciones son entonadas durante el gasto *yaykuy* y durante la fiesta del matrimonio. En lo que sigue analizaremos algunas canciones para ilustrar lo afirmado.

Las siguientes canciones son creadas o actualizadas por grupos musicales reconocidos dentro de la región. Las canciones expresan la vida comunitaria, las emociones y sentimientos en su más alto grado, por ejemplo, la canción llamada *Yaykuy 1* del grupo *Ñucanchi ñan* de Otavalo, demuestra a través de sus sonidos y cantos cómo es la celebración del matrimonio en esta región, esto es lo que pude notar al momento de escucharla, aunque en los rituales de matrimonios también se puede presenciar este tipo de canciones que pueden ser entonadas por otros grupos musicales.

### **Canción / Taki # 1 YAYKUY (1)**

(Grupo *Ñucanchi ñan*)

Carmelitagu, ña yanka purikushpallapash,  
Pinkanayawanmi kikinpa ayllukunata,  
ña tukuy rikukkunatallata,

chaymi yani nacha ñuka warmikupacha tukunkapak munankiman<sup>16</sup>

Carmelita el andar sin comprometernos  
me da vergüenza ante los familiares y el resto de gente que nos ven.  
Por eso pienso, quisieras ser mi verdadera mujercita?

(conversación mujer)

Ciertopacha ningui, ñukapash kuyanimari Rafico,  
ñuka kusaku tukuchun munanimi,  
shinaka mamitakunaman willashpa shuyasha..

En verdad dices? Yo también te quiero Rafico,  
Si quiero que seas mi maridito,  
Entonces, esperare avisándoles a mis padres

(cantado)

Kunan tutami shamusha nirkani  
Tayta mamaman willashpa shuyanki (bis)

Hoy en la noche vendré te dije  
Avisales a tus padres (bis)

Tayta servicio ñawpakpi shamusha  
Ayllukunapash kunpashpa katikpi (bis)

Cuando adelante el tayta servicio vendré  
Y cuando los familiares vayan acompañándome

(conversa)

---

<sup>16</sup>Todas las canciones de este capítulo están escritas en kichwa estándar, tanto las transcripciones y traducciones al castellano son mías.

Wamra maypita kanki, ayllukunataka tantachishunyari

Ayllukuna kumbayman yaykumunkichi, tantalla yaykunkrinkapak  
Antonio cumpari kashnakuman cumpaway-yari

Joven donde estas, reunamos a los familiares  
Familiares ingresemos para acompañar, para ingresar en grupo  
Compadre Antonio venga por acá acompañarme

(Cantado)

Viernes punchaka civilman yaykushun  
Sábado puncha iglesiapi kankapak (bis)

El día viernes entraremos al civil  
Y el sábado estaremos en la iglesia (bis)

Domingotaka ñawikuta mayllashun  
Wayta sisawan alcaldekuna ñawpapi (bis)

El domingo nos lavaremos la cara  
Con claveles delante de los alcaldes (bis)

(Conversa)

Achimamatapash mayllachipaychi, tukuy familiakunata.  
A la madrina también lávelen, a toda la familia.

La canción Yaykuy, precisamente, significa *entrada* que, como ya definimos antes, se refiere al acto de pedir la mano de la novia. La canción inicia sugiriendo una relación madura que lleva a la proposición explícita de comprometerse en matrimonio: “chaymi yani nacha ñuka warmikupacha tukunkapak munankiman”. Esto dice a su novia en presencia y, ante la aceptación explícita de ella, acuerdan seguir las normas culturales

sancionadas socialmente, lo cual empieza con el anuncio de la novia a sus padres sobre su decisión de casarse: “Ciertopacha ningui, ñukapash kuyanimari Rafico / ñuka kusaku tukuchun munanimi /shinaka mamitakunaman willashpa shuyasha” (En verdad dices? / (Yo también te quiero Rafico / Si quiero que seas mi maridito / Entonces, esperare avisándoles a mis padres).El mensaje del futuro novio es que ya existe un precompromiso con la chica, mismo que no puede durar más de lo normal, porque si el noviazgo toma bastante tiempo genera cierto recelo en el chico, ante los familiares de la futura novia y el público de la localidad. Es la declaración, el deseo que la chica se convierta en su esposa, ante esto ella le corresponde su sentimiento de amor hacia él y que le comunicará a sus padres para el recibimiento de la entrada.

Luego describe el pedido de mano donde los familiares del novio van a casa de la novia llevando el *mediano*, acompañados de músicos y familiares guidados por el tayta servicio: “Tayta servicio ñawpakpi shamusha / Ayllukunapash kunpashpa katikpi”. (Cuando adelante el tayta servicio vendré/ Y cuando los familiares vayan acompañándome). Esta parte de la canción ilustra la presencia de todos los familiares y el personaje central “Tayta Serivicio” quien lleva la posta para la entrada a la casa de la novia.

Menciona el momento de la boda civil, eclesiástica y finalmente, destaca el ritual de “Ñawi mayllay” en el segundo día de la fiesta, en el cual el personaje principal “Alcalde” dirige el lavado de cara a los novios y de los familiares, utilizando pétalos de clavel. “Domingotaka ñawikuta mayllashun / Wayta sisawan alcaldekuna ñawpapi”.

### **Taki/Canción # 2 <sup>17</sup>**

***(Grupo musical de la comunidad de Tocagón)***

Ñuka ushiku maymanta rinki, mana riksishka tiyakunawan  
 ñuka ushiku maymanta rinki, mana riksishka tiyakunawan,

---

<sup>17</sup> He decidido repetir los versos para una mejor comprensión del lector, también la repetición en kichwa es una figura literaria de uso frecuente. Se procederá de igual manera en el resto de canciones.

mana riksishka tiyakunaka imalayatachari charinka  
mana riksishka tiyakunaka imalayatachari charinka

Mi querida hijita a dónde vas con señoras desconocidas  
Mi querida hijita a dónde vas con señoras desconocidas  
Que trato te darán estas señoras desconocidas  
Que trato te darán estas señoras desconocidas

Hatunyashpaka jichushpa rinki, imapunchacha tikramunkipash  
hatunyashpaka jichushpa rinki, imapunchacha tikramunkipash  
llaki llakimi chapanakushun, shamunkiyari kuyashka ushiku  
llaki llakimi chapanakushun, shamunkiyari kuyashka ushiku

Cuando has crecido nos vas dejando y no sabemos cuándo volverás  
Cuando has crecido nos vas dejando y no sabemos cuándo volverás  
Con mucha pena te aguardaremos, vendrás pues querida hijita  
Con mucha pena te aguardaremos, vendrás pues querida hijita

Ñuka churiku maymanta rinki, mana riksishka tiyukunawan  
Ñuka churiku maymanta rinki, mana riksishka tiyukunawan  
mana riksishka tiyukunaka imalayatachari charinka  
mana riksishka tiyukunaka imalayatachari charinka

Mi querido hijito a dónde vas con señores desconocidos  
Mi querido hijito a dónde vas con señores desconocidos  
Que trato te darán estos señores desconocidos  
Que trato te darán estos señores desconocidos

Sawarishpaka jichushpa rinki, imapunchacha tikramunkipash  
llaki llakimi chapanakushun, shamunkiyari kuyashka churiku  
llaki llakimi chapanakushun, shamunkiyari kuyashka churiku

Ya casado te alejas de nosotros, y no sabemos cuándo volverás  
Con mucha pena te aguardaremos, vendrás pues querido hijito  
Con mucha pena te aguardaremos, vendrás pues querido hijito

Esta canción tiene connotaciones profundas dentro del contexto cultural, pero sobre todo, en el sentido de pertenencia y de unidad familiar que predomina en la región. En efecto, en las sociedades andinas en general, los lazos afectivos que unen a las familias y a los miembros de la familia aún son fuertes; pero, estas relaciones no se agotan en lo afectivo, sino que al funcionar como una “estructura de reciprocidad” (Balandier, 1976, p. 61) incluye las redes de poder y las dinámicas socioeconómicas, articuladas en una estructura de economía moral. En este contexto lingüístico-cultural, la canción codifica los sentimientos que se producen en el proceso y a causa del matrimonio.

En la primera estrofa de la canción expresa “querida hijita a dónde vas con señoras desconocidas”, para significar la separación, el desgarramiento afectivo que produce este evento de la vida, aquel desplazamiento que no es solo en el espacio sino también a través de ordenes intimidad familiar diferentes y relaciones sociales desconocidas (“Que trato te darán estas señoras desconocidas”). Es decir, dentro de la cultura y del evento en sí da el sentido de pérdida de la hija ya que formará parte de una nueva familia, la madre no sabe qué trato tendrá su hija con la familia política, trato que depende de una serie de comportamientos y tareas que debe cumplir dentro de un orden de vida matrimonial atentamente observado por su familia política.

El despliegue emotivo a través de la música, es similar en relación al novio. Si bien el matrimonio relaciona a familias diferentes, ampliando el acceso a recursos y a la fuerza de trabajo, la naturaleza de esa relación no siempre es armónica; todo depende de cómo se acople la pareja entre sí y con las dos familias, mucho depende del cumplimiento de los roles socialmente reconocidos como valiosos, es decir, que una

mujer, sea warmilla (que sabe hacer muy bien las actividades del hogar), mientras que del hombre se espera que sea trabajador y responsable con su familia.

Finalmente, en la canción se nota una resignación ante el orden de la vida. En este sentido, las familias aceptan el hecho y dejan abierta la expectativa de una relación permanente dentro de la nueva condición de sus hijos. Así se expresan los músicos representando el sentir de las familias, “con mucha pena te aguardaremos, vendrás pues querida hijita”.

### **Taki/Canción # 3**

*(Grupo musical de la comunidad de Tocagón)*

Soltero soltero kawsayta sakishpa,  
Makikuta mañankapakmi shamuni  
Soltero soltero kawsayta sakishpa  
Makikuta mañankapak shamuni  
Yankamanta mana nipani taytiku  
Ishkantiku rimarishkamari kanchi  
Yankamanta mana nipani taytiku  
Ishkantiku rimarishkamari kanchi

Dejando mi vida libre de soltero  
Vengo a pedir la manito  
Dejando mi vida libre de soltero  
Vengo a pedir la manito  
Señor no lo digo en vano  
Ya hemos hablado los dos  
Señor no lo digo en vano  
Ya hemos hablado los dos

Esto se refiere cuando el novio hace la visita previa al compromiso formal, para ver la acogida de los futuros familiares políticos, mencionando que es un acuerdo alcanzado entre la pareja. Confirmando que se trata de un compromiso serio. El grupo musical asume un papel de mediación para transmitir el mensaje de un emisor que habla a través de ellos: el novio.

Bendicionta karawanki taytiku  
Kunan chishi sakishpami rikunchi  
Yupaychani pagui nipani mamita  
Kusa warmi kawsankapakmi rikuni

Regalarásme la bendición padrecito  
Esta tarde les vamos dejando  
Gracias, te agradecemos mamita  
Me estoy yendo a vivir como marido y mujer

Una vez más, el texto hace alusión a la separación entre padres e hijos que provoca el matrimonio. Los músicos representan al novio en el sentido de que hablan por él a través del texto musicalizado. Hacen mención al momento posterior de la ceremonia religiosa, comunicando que es para vivir como marido y mujer definitivamente.

Tutamanta jatarishpa trabajashun  
mama suegra ama pinkaypa rimachun  
Tutamanta jatarishpa trabajashun  
Tayta suegro ama pinkaypa rimachun

Levantándonos de madrugada trabajaremos  
Para que la señora suegra no me avergüence criticándome  
Levantándonos de madrugada trabajaremos  
Para que el señor suegro no me avergüence criticándome



Ya señalamos más arriba que el ser warmilla –mujer que sabe hacer muy bine las actividades del hogar, socialmente bien vistas- y el ser trabajador en el caso de los varones, son valores altamente deseados y aplaudidos por las familias. Es así que en esta estrofa, el trabajo ha sido elevando a rango de canción para comunicar la seriedad y el compromiso del joven dentro del universo normativo y significativo de la comunidad. Los valores contrarios están asociados con la afrenta social, particularmente, para que los suegros no le avergüencen llamando la atención. De ahí que manifiesta su intención explícita de trabajar al rayar el alba, para que no haya quejas de su familia política.

Ñuka kawsay kanpa kawsay warmiku  
Shuklla aycha tukushpami sakirishun  
Ñuka kawsay kanpa kawsay warmiku  
Shuklla aycha tukushpami sakirishun

Mi vida y tu vida  
Se convertirá en un solo cuerpo  
Mi vida y tu vida  
Se convertirá en un solo cuerpo

Esta estrofa culmina con una promesa abierta hacia el porvenir donde la comunión de la pareja es una garantía de vivir bien. Y así le dice a la chica que sus vidas se convertirán en un solo cuerpo. Se trata de una interpelación muy emotiva que condensa el estado de ánimo colectivo.

Haciendo una comparación en cuanto al contenido de las canciones que se entonaban, o se crearon hace muchos años en relación a las canciones actuales, no se ve mucha variación se mantienen el sentido de la ceremonia. Estas canciones son muy usuales durante el gasto yaykuy o pedido de mano y durante la fiesta de la ceremonia. La música tradicional como los sanjuanitos es una de las expresiones culturales muy enraizadas en la región. Al entender al lenguaje como cualquier forma de comunicación,

tiene una función emotiva y metalingüística ya que existe una interrelación entre la lengua y la cultura.

He analizado el texto de la canción. Los textos son condensaciones culturales cuyo sentido completo radica en el contexto social. Como sostiene Halliday (1984), un texto está codificado en oraciones. En el texto hablado existen omisiones del hablante u supuestos compartidos con el oyente que hacen comprensible la decodificación. Pero Halliday hace notar que no son omisiones sino codificaciones, los enunciados expresan un sentido cuya comprensión plena esta en el contexto cultural, es decir Halliday (1984) menciona que: el oyente puede decodificar porque comparte los principios de realización que dan la clave del código” (p. 144). Es útil pensar que el texto es es una acción social donde interactúan distintos personajes que hacen posible la ceremonia del matrimonio mediante el despliegue de discursos, roles, objetos y performances, en espacios semióticos específicos (la casa del novio, la casa de la novia, el *pukyu*<sup>18</sup>, la iglesia).

---

<sup>18</sup>Pukyu: Palabra kichwa que significa vertiente

## CAPÍTULO V

### RITUALIDAD, LENGUAJES Y SIMBOLOS EN EL MATRIMONIO KICHWA OTAVALEÑO ACTUAL

Una vez que hemos descrito y reconstruido el proceso del matrimonio en dos contextos socioreligiosos diferentes pero culturalmente interrelacionados, en este capítulo, en base al testimonio del **Tayta servicio**, personaje importante en la ceremonia, intentaré, en primer lugar, una reconstrucción exhaustiva del proceso del matrimonio en la parroquia de Quichinche. El punto de vista del *tayta servicio* nos permitirá un acercamiento diferente a los rituales, las formas simbólicas y los lenguajes (verbales y no verbales) que se despliegan en un contexto cultural concreto, situado social e históricamente, donde el idioma predominante de comunicación es el kichwa. Sin embargo, al ser el matrimonio una de las formas culturales más complejas, es necesario complementar el testimonio del *tayta servicio*, con observaciones etnográficas y otros testimonios de personas que han sido actores directa o indirectamente del proceso del matrimonio en la región. En la segunda sección caracterizamos a los personajes identificando a la vez las funciones que cada uno tiene a lo largo de la ceremonia. Finalmente, haremos una primera aproximación al ritual del *ñawi mayllay* y otros rituales que como el *wacharita*<sup>19</sup>, el ritual de *novia shuway*<sup>20</sup>, prestando atención a las continuidades y discontinuidades culturales y a los personajes que guían cada uno de estos rituales.

#### 5.1 El matrimonio actual

A continuación voy a describir el matrimonio según el Tayta Servicio José Gualsaqui Segovia, oriundo de Quichinche, que está bordeando los cincuenta y cinco años de edad.

---

<sup>19</sup>Wacharita: Significa literalmente *el nacimiento*.

<sup>20</sup>Novia shuway: Significa literalmente *robar a la novia*

Según su propio testimonio, se ha dedicado a esta función alrededor de diez años, pero mucho antes ya asistía a los matrimonios en calidad de “Ayudante”. Luego, con el pasar del tiempo alcanzó, paulatinamente, el reconocimiento social como Tayta Servicio, en su comunidad y en la provincia de Imbabura.

El Tayta servicio es un personaje importante dentro del matrimonio kichwa Otavalo. Es uno de los maestros ceremoniales, pero su rol dentro del proceso del matrimonio es integral e incluye funciones de mediador (durante la entrada), organizador de los rituales de acuerdo a las costumbres o las preferencias de la familia que pide su apoyo y consigue algunos objetos rituales que se utilizan en el ñawi mayllay, dependiendo de cuál de las familias (del novio, de la novia, de los padrinos) le pide su ayuda. Usualmente, existen tres tayta servicios; cada una de las familias de los novios tienen la asistencia de un tayta servicio, así también los padrinos. Cada uno de los *tayta servicio*, asume su rol de acuerdo a las normas establecidas por la costumbre. En lo que sigue voy a presentar el proceso de matrimonio reconstruyendo cada momento en el orden en que se dan los rituales que consagran este importante evento de la vida.

#### 5.1.1. Yaykuy/

**entrada:** Según el Tayta Servicio, la *entrada* es el primer momento, existe formas distintas de realizar el pedido de mano. Si es a lo tradicional, es decir, de acuerdo a la cultura propia, el Tayta servicio debe ir adelante de todos, llevando consigo una botella de trago



Ilustración del yaykuy

y, al llegar a la casa de la novia, se arrodilla diciendo “Mamitalla, taytikulla minkachiway kashnakumi shamunakupanchi<sup>21</sup>” (Mamacita, papacito invítenme a entrar en su casa, así estamos viniendo) (Gualsaqui, 2012)<sup>22</sup>. Mientras el Tayta Servicio sigue arrodillado hasta que los reciba, los familiares esperan en el patio bailando al son de la música del grupo que los acompaña. Si son bien recibidos por los padres de la novia el tayta servicio le brinda una copa de trago diciendo “minkachiway tayta”. Seguidamente van ingresando con los regalos, “*karanawan*” o *el denominado mediano*, y le entregan diciendo “kaykuwanmi shamukupanchik” (Estamos viniendo con estito). En este momento se despliegan acciones, personajes y objetos de una manera significativa. Desde el punto de vista semiótico, el orden como llegan a la casa indica la jerarquía y el compromiso de cada uno de los actores, en este caso, el tayta servicio es el principal, como mediador de la comunicación entre familias. El acto de arrodillarse frente a los padres de la novia, significa respeto, humildad y persuasión a través del discurso con el que se dirige para que sean aceptados los familiares del novio. Por su parte, los músicos cumplen la función de transmitir las razones por las que están allí, con cantos relacionados a la voluntad de casarse (ver, las canciones cap. III). Es un contexto sociosemiótico intenso en que todos los elementos confluyen para persuadir ritualmente a la familia anfitriona.

En ocasiones, la familia de la novia, a sabiendas de que van a llegar al *maki mañay/entrada* suelen apagar todas luces de la casa. Ante esta eventualidad el tayta servicio debe llevar velas y fósforos.

---

<sup>21</sup>En este capítulo el idioma kichwa está escrito en el sistema estándar. Las traducciones del kichwa al castellano son mías.

<sup>22</sup>A partir de este pasaje todas las citas tienen como fuente la entrevista a José Gualsaqui (tayta servicio) llevada a cabo el 15 de diciembre del 2012 a menos que indique lo contrario.

Una vez que hayan sido aceptados, los padres del novio hacen la entrega el mediano, según el tayta servicio, a la entrega de todos los productos los llama karaykuna.<sup>23</sup> El mediano consiste de distintos tipos de productos, a saber: – Aminta (desabrido, sin sabor) incluye pan, plátano y otras frutas en general; – Kachi (de sal), consiste en comida preparada como aycha (carne), kuy, papa, atallpa (gallina); y, – Chawa (crudo) incluye sacos de papas y dos ramas (palos); en cada rama deben llevar sujetas doce gallinas y doce cuyes (shuk kaspipi watarishka rina kan 12 atallpa, 12 kuy). Adicionalmente, llevan jabas de cerveza y jabas de sodas.

Es importante precisar que en el contexto específico de la entrega del mediano, las palabras aminta, kachi y chawa, trascienden su significado lexical: insípido, sal y crudo, respectivamente. En este caso son conceptos culturales clasificatorios de los productos que serán convidados por norma cultural. En este sentido, aminta se refiere más bien a las frutas en su amplia variedad. Kachi se refiere en cambio a la comida que viene ya preparada, especialmente, papas, cuy y gallina. Finalmente, chawa son los productos como las papas y los animales en pie.

Como ya describimos antes, el mediano es una manera de hacerse presente ante la familia de la novia, de formalizar el compromiso e invitar a los allegados. Por esta razón, el mediano como karaykuna, supone no solo el acto de “convidar”, pues el convidar no se agota en el consumo reducido de la familia nuclear de la novia sino que este sirve como un canal por el cual se anuncia el matrimonio y, a la vez, se invita a la fiesta.

---

<sup>23</sup> Karaykuna: dentro de la ceremonia se refiere a los obsequios que la familia del novio ofrece a los padres de la novia.

El mediano es repartido en porciones pequeñas entre la familia extendida y allegados de la familia de la novia con la finalidad de que les acompañen durante el proceso del matrimonio. Desde el punto de vista de los receptores de la porción de mediano, es entendido como el *mallichi*, es por eso que expresan este hecho con la frase *mallichirkami*, sí nos hizo probar, por tanto, queda establecido el compromiso de acompañar a las celebraciones. Al acto de distribuir o convidar el mediano es entendido como el *shimi shatay*, literalmente, “lanzar la palabra”; es decir, hacer correr la voz, anunciar la inminencia de un matrimonio.

Un aspecto significativo de los productos bajo la categoría de chawa es el número de gallinas y cuyes que llevan en la rama. En efecto, la norma cultural establece que debe ser un número de doce unidades. Según el testimonio del *tayta servicio*, este número representa la expectativa del número de hijos que debe tener la nueva familia, aunque en la actualidad estas expectativas hayan cambiando, esta cantidad sigue vigente como reminiscencias simbólicas del pasado. Volveremos sobre el simbolismo del número más adelante.

A veces los padres del novio suelen llevar una porción pequeña de mediano solo para los novios. Llevan una canasta de frutas, toda fruta, solo para la novia, eso por parte de los padres del novio.

Esta particularización en relación a los novios se debe a las creencias muy arraigadas en la región. Estas creencias varían de un lugar a otro o incluso entre familias. Para unos, comer el mediano es de mal augurio, presagia dificultades en el matrimonio. Para otros, en cambio, dicen que sería como comer al novio (*noviota mukushna*, *shina nidru karka-solían* decir que es como comer al novio).

Una vez que se encuentran todos los familiares dentro de la casa de la novia y haber entregado los regalos, los padres de los novios acuerdan fechas para la boda por civil y eclesiástica, para lo cual piden al *tayta servicio* que colabore nuevamente: “*taytallata yallichishpa karawanki, tayta... Taytikuwanlla yallishun por Diosmanta*” (Señor usted mismo ayúdenos a salir de esto, por Dios).

**5.1.2. Civiliana / matrimonio civil:** Para el siguiente momento, el *Tayta servicio* nos sigue contando que el matrimonio por civil se realiza el día viernes, (ver canción supra) ese día les lleva a la casa del novio y les dan de comer. Aunque dice que hace años atrás el *palabriana* era una de las primeras celebraciones antes de casarse por civil o se hacía al regresar casándose por el civil.

**5.1.3. Palabriana:** Aunque es una palabra castellana, su significación ha sido históricamente intensificada, ritualizada y situada en la cultura kichwa de la región. Es un ritual que no tiene correspondencia en el mundo social urbano no kichwa. Se trata de un ritual que en la actualidad ha perdido vigencia.



Imagen del palabriana

El desarrollo de esta ceremonia consistía en comprometer a la pareja mediante la palabra, era como un matrimonio paralelo al eclesiástico por fuera de la iglesia aunque se invoca claramente a Dios. Para este ritual se procedía a tender unas *fachallinas* en una mesa y sobre ellas se ponía una cruz adornada con claveles rojos; entre los pétalos estaban dos rosarios y dos anillos. En ese ritual el *maestroo tayta matrimonio* (véase la



película *Sawari*), una persona que sabe rezar, entendido en el catolicismo, toma la palabra. El uso de la palabra era esencialmente para aconsejar a la pareja. Durante el ritual el maestro les ponen los rosarios y los anillos a la pareja como una forma de comprometerles. Enfáticamente, el maestro dice que “este compromiso no es para el rato, no es broma”; el valor de la palabra es fundamental, tiene un papel fundacional, sella el compromiso frente a la familia. La solemnidad de la palabra hablada, dicha por el *tayta* matrimonio crea una nueva relación social. En esta ceremonia el rol del *tayta servicio* era traer al maestro y conseguir todo lo necesario para este ritual: claveles, anillos y rosarios, los mismos que son comprados por los familiares del novio. El *maestro* era el único encargado de realizar este ritual. Al final del ritual, el maestro les ponía las flores en la cabeza a todos los familiares hasta que se acabe las flores que formaban una cruz. Así nos cuenta el *tayta Servicio*:

Palabriayka kanmi, ña civil casarachishpa tikrashpami o puntapi shinarin kashna chaypi ukukupi churashpami shuk pachallinakuta mantashpa waytakuta churarin cruzta rurashpa, ishkay rosariwan, ishkay anilluwan ña shuk palabrata toman matrimoniopa quidan dedicado nishka shuk resador maestruwan, consejadru maestruwan chay sisakuwanmi. Imashtimi ña rosariokuta churachin kusa warmi tukuna, chay anillutapash churachin, chay sisakutaka gulpi familiamanmi umakupi umakupi churachispa rin shina jilapi, maestrollatak umapi umapi churashpa rin, sisa cruzta rurashkaku tukurinkakaman.

(El palabriana consistía en: cuando se regresa de casarse por el civil o antes hacían, dentro de la casa tendiendo una pachallina, se ponen claveles formando una cruz, dos rosarios, dos anillo. Ahí toma la palabra el maestro o resador. Va aconsejando. La pareja se pone los rosarios, los anillos. El maestro va poniendo las flores en a cabeza de todos lo familiares, hasta que se acabe la cruz formada con flores.

Es importante lo que menciona respecto a uno de los rituales llamado el *palabriana*, que se realizaba hace años y que actualmente se ha perdido esa costumbre y nos dice lo siguiente:

Kunanpika chay costumbre tukurishkami kanchi, hace unos 7 años, kunanpi ñana tiyanchu palabrial nishka. Punta tiempokuna ñuka chayralla kashna puri kallarikukpimi, rikushkani chay hawa Juan Josekuna shina palabriachiy kariyan paykunatalla rikushkani. Chaymanta la mayoría kay watakunapi ni maypi mana tiyanchu, chay costumbre tukurishka kanchik.

(Ahora se ha acabado esa costumbre, hace unos siete años, ahora ya no hay el llamado palabriana. Hace mucho tiempo cuando yo recién estuve andando, vi arriba donde Juan José que hizo el palabriana, solo a ellos he visto. Desde ahí, la mayoría, en ningún lado no hay. Esa costumbre se nos ha acabado).

**5.1.4. Wacharita (hacer dar a luz):** Este es uno de los rituales que en la actualidad no se lo practica a excepción de la comunidad de Perugachi que es una de las comunidades donde la mayoría de rituales que se realiza en el proceso del matrimonio lo mantienen, según el Tayta Servicio José Gualasaquí. Este ritual organizan los padrinos con la ayuda de los alcaldes en la casa de la novia y se lleva a cabo a la madrugada del sábado, antes de la boda eclesiástica. Como el nombre lo indica, el ritual consiste en un parto simulado dramatizado por la madrina con el cuidado de los alcaldes; hay una persona adulta que asume el rol de bebé, generalmente, alguien cómico, que molesta a la novia que se vuelve la madre. Al observar que el bebé llora mucho, los alcaldes tienen de antemano una teja con lumbre donde echan ají picado, con el objeto de ahogar con este humo a la novia y al bebé; esto es, para evitar que el niño sea *wakaysiki* (llorón). Los simbolismos de este ritual, analizaremos en la siguiente sección.

**5.1.5. Matrimonio eclesiástico:** El día sábado es el matrimonio por la Iglesia. Por la mañana, los padrinos van a la casa de los novios para vestirlos. Los roperos tienen lista la ropa, según el tipo de matrimonio que la familia ha elegido, ya sea a lo “tradicional” o “actual”. Si es a lo tradicional, la vestimenta para el novio consiste en una rwana (poncho) de color blanco con figuras de color azul, pantalón blanco, sombrero negro y alpargatas blancas; para la novia, encima de la ropa común, se pone un chal blanco con flores en los bordes -a veces se ponen un sombrero negro- y una falda azul marino con pocos pliegues adornada con unas flores en la parte inferior. Los padrinos se visten con ropa similar. Todos ellos, los novios y los padrinos, tienen el cabello suelto durante la ceremonia religiosa. Luego de la salir de la Iglesia van a la casa del Novio. Para este

evento hay tres *alcaldes*, es decir, primero un alcalde mayor, que es solicitado por los padrinos, este alcalde, a su vez, debe encargarse de conseguir dos más para que lo acompañen. Por parte de los padrinos puede haber el acompañamiento o la ayuda de un *ñawpador* (persona que va delante de todos), *ropero* (que se encarga de cuidar la ropa tradicional que llevan los padrinos y los novios). Todos estos personajes contribuyen a que los rituales salgan impecables.

**5.1.6. Sirichi (hacer acostar):** Este mismo día, entre las 10 a 11 de la noche los padrinos piden de favor que ya se realice el *sirichi*. El ritual del *sirichi*, literalmente, “hacer acostar”, consiste precisamente en hacer acostar a los novios juntos en una cama que está en un cuarto previamente establecido. Los alcaldes son los encargados de llevar a los recién casados a este cuarto, donde les dejan bajo estrictas normas de “estar juntos” la primera noche de acuerdo a las normas culturales. Les cubren con cobijas y sobre ellas forman una cruz con doce granos de maíz, doce granos de morocho y harina de maíz. Los encargados de conducir este ritual son los alcaldes con la asistencia del *ropero* para que guarde la ropa tradicional especial. La regla básica es que la pareja no se puede mover toda la noche, para este efecto, a parte de la cruz que hacen con los granos, a veces les ponen ladrillos, bloques o sambos a los costados. Los alcaldes se quedan cuidando junto a la puerta. ¿Cómo podemos interpretar este ritual? Intentaré bosquejar una hipótesis más abajo.

**5.1.7 Hatarichiy:** Este momento es la continuación del *sirichi*, está ligado íntimamente a aquel, tanto es así que al faltar el *sirichi*, no existe el *hatarichiy*. En efecto, al día siguiente los padrinos van a hacer levantar y a vestir a los novios; llevan agua de canela con pan y brindan a los recién casados y a todos los acompañantes. Las reglas de la costumbre deben ser cumplidas, por lo que los alcaldes verifican que los recién casados no se hayan movido. En caso que los granos hayan sido movidos, los novios deben pagar la multa que consiste en tomar una taza de agua con sal y pan; así mismo los padrinos conjuntamente con los novios deben cumplir con la penitencia de tomar

dos o tres litros de trago; para esto les encierran a las dos parejas en un cuarto. El tayta servicio menciona lo siguiente:

Si kuyurishka ña, sara kuyurishka nachu. Tazta hunta kachi yakuwan tanta satishpami mikuchin. Shinashpami ñakutin ishkantiman kusa warmiman padrinowan madrinawan chuskulla tiyarishpa shuk quartupi wiharishpa dos o tres litros de trago igual upiyanka noviowan, noviawan.

(Si se han movido los granos, les hacen comer pan con agua de sal, y luego nuevamente, marido y mujer, conjuntamente con los padrinos, se sientan en un cuarto y deben tomar dos o tres litros de trago).

Si esto llega a darse, cumpliendo con esta penitencia las parejas salen borrachas, es por eso que, solo en el evento de que las reglas del sirichi hayan sido rotas, hay la costumbre de realizar el *jalimay*.

**5.1.8 Halimay:** Están en la casa de los padres del joven esposo; los recién casados han pasado el *sirichi*, amanecer juntos. Sigue el *halimay* cuando los nuevos esposos se han movido durante la noche y han tenido que pagar la multa junto con los padrinos, esto quiere decir, que se han emborrachado. El tayta servicio describe esta acción así: “Chaymantaka machashka llukshin ñawita mayllachinkapak, chayka ña chaymanka novia ñana vida, chay runa costumbrepika jalimata ayshanchi ninchi nachu, jalimata ayshashpaka kari warmi ririn kashna makimanta”.

(De ahí salen borrachos para ir al ñawi mayllay, entonces la novia sin poder. Por eso en la costumbre runa decimos alamos el jalimay. Alar el halimay es agarrarse de la mano hombre y mujer).

Por tanto, el halimay es una acción de ayuda a estas parejas para llevarlas al sitio donde se va a realizar el ñawi mayllay, ya que en algunas comunidades lo realizan en las vertientes que están alejadas de la casa. Según el *tayta servicio*, los jóvenes esposos van con sus familias, alándose de la mano. Los tayta servicios van adelante alándoles también, juntos van todos los familiares. En el traslado hacia la vertiente, mientras se da el halimay, aparecen otros personajes que son los *novia shuwakuna* (ladrones de la novia).

**5.1.9. Novia Shuway:** Este acto se realiza durante el halimay, aquí intervienen los personajes llamados novia shuwakuna (ladrones de la novia). Ellos tratan de robar a la novia para esconderla y los alcaldes son los que deben defender a la novia para que no se las lleve y les golpean con lo que encuentren en sus manos, los sukus o carrizos donde contienen el trago. En relación a cómo actúan los novia shuwakuna nos dice:

Shukta mitsakukpika ña shukka washamanta chutakunmi, pobre novia machashka na machashka kashna laderakunapi makimanta shuwanchi nishpaka katishpa katichun alatrashpa rin. Chaypika alcalde ama multaytukunkapakka katiria washakukrin maypi pushanmunkakaman, shinami chayanchi ña novia wasiman, cercalla kakpika. Karu kakpika carrupi ririn.

(Si uno esta defendiendo, otro por atrás le ala a la novia, pobre de la novia sin importar de que este borracha, van arrastrándola por la ladera. En eso los alcaldes para no pagar la penitencia deben seguirles hasta traerla de regreso. Entonces llegamos a la casa de la novia, si esque es cerca. Si es lejos nos vamos en un carro).

#### 5.1.10. Ñawi mayllay(lavado de la

**cara):** Este ritual se realiza durante el segundo día de la fiesta (es decir, el día domingo), en la casa de la novia o en una vertiente en el territorio de ella. Si es que se realiza en la casa de la novia y no en una vertiente, el *tayta servicio* debe decir “mamitalla taytikulla yakukuta karaway” (mamita, papito regálenme agüita); dicen



Ilustración del ñawi mayllay

esto con el objetivo de llegar y ser bien recibidos y así también poder pedir recipientes o lavacaros que son necesarios para realizar el *ñawi mayllay*; es decir, los *Tayta servicios*, en general, son los encargados de conseguir estos artículos y dar al *alcalde* para que procedan con el *ñawi mayllay*. El *alcalde* antes de la ceremonia barre el patio y el cuarto con *pulier kasha*, una planta espinosa de la zona. Esto sucede cuando este ritual se realiza en la casa de la novia, como sucede en la actualidad.

Wakinpika chayashpami lavacarakukuta mañanchi, segurashpa rinchi, sisaku, tsinikukuna, chaykukuna segurashpa alcaldekunawan ña alcalde patiota pichankapak, ukukunata pichankapak yaykun pulier kasha ninchi....chaywan. (A veces al llegar pedimos lavacaros, vamos asegurando, flores, ortiga. Asegurando eso con los alcaldes, el alcalde barre el cuarto, el patio con pulier kasha).

Según mis observaciones de campo, el *ñawi mayllay*, ritual que se llevó a cabo en la casa, en la comunidad de Panecillo. El *ñawi mayllay* es una especie de baño. Para esta ceremonia los encargados de dirigirlo son los denominados *alcaldes*<sup>24</sup>, quienes llevan en un costal pétalos de flores y ortiga. En el lugar de la ceremonia ponen un

<sup>24</sup> Alcalde: es una autoridad espiritual reconocida por la comunidad.

recipiente con agua, una piedra grande y pequeña. Para el ñawi mayllay el agua se la toma de las vertientes que sirven a la comunidad o de ser posible lo hacen junto a la vertiente existente en la comunidad.

En ese momento los padrinos se sacan los alpargates, el poncho, la uma watarina para proceder con el lavado de cara. Primero empiezan por la mujer que debe ubicarse en el lado izquierdo, los alcaldes ponen los pétalos de flores y ortiga en el recipiente con agua, mientras la pareja le lava la cara y dice “kashna mayllana kanchik “así debemos lavarnos”, luego le lava las manos y dice “kay maki molestajunlla” “estas mano solo molestan”; finalmente le lava los pies. Y toman la lavacara de agua para botar hacia el público. Seguidamente los **alcaldes** cambian el agua y ponen pétalos de flores y ortigas para que la mujer le lave la cara al marido. La esposa procede de la misma manera a lavarle a su esposo; ella prefiere no hablarle pero antes dice: “mana imatapash nikrinichu machashka makankami...” (no diré nada porque de borracho me vaya a golpear...).

Una vez que acaban con ese ritual antes descrito, el alcalde les hace besar una cruz; hecha con claveles rojos y en el centro está la ortiga, luego les da de tomar agua ardiente que está lleno en un carrizo llamados *sukus*.

A continuación les hacen pasar a los novios, ellos realizan el lavado de cara; pero se les nota que no tienen experiencia por lo que el alcalde les explica que deben empezar por el lado izquierdo. Los novios no bromean, los acompañantes son los que hacen bromas; a ellos también les hace besar la cruz el alcalde. Durante el proceso del lavado de la cara, los roperos ayudan a sostener sus prendas.

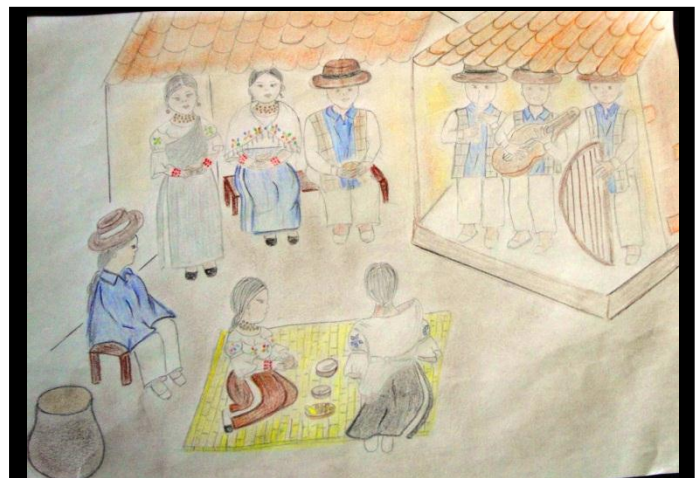


Ilustración de la fiesta

Luego empieza el festejo, en la que los padres de los novios deben sentarse juntos y los *tayta servicios* deben sentarse en el medio y hacer el brindis, considera que se debe empezar a ofrecer la bebida al *tayta padrino*. “brindo con *tayta padrino* con esta copita amarilla, agüita blanca, agua ardiente picantecito, salud nishpa ña upyani”(Gualsaquí, 2012). A continuación el padrino realiza el brindis, para esto ponen doce botellas y es como una norma que establecen para realizarlo: “mesapika siquiera shuk ordenpachaka doce botellasta churarin. Ley tiyan, paykunapak ley nishka, chayka doce botellaska si ñuka puestupi urmashka karpika ñuka hapishpa brindana kani”.

Mientras realizan el brindis, continua entonando el arpa, un instrumento antiguo que comúnmente es utilizado para los matrimonios indígenas. Al culminar con el brindis, la música es entonada por una orquesta en la que bailan los padrinos y toda la gente. En ese momento los *Tayta servicios* proceden a repartir la comida a todos los acompañantes.



Takikkuna/músicos

## 5.2 Guías ceremoniales y sus funciones

En esta sección voy a definir los roles de cada uno de los guías ceremoniales y cómo estos intervienen y se alternan según los espacios sociofamiliares y rituales del proceso del matrimonio. Defino como guía ceremonial a las personas cuyos roles son de organizadores, mediadores y consejeros que participan a solicitud de los familiares de los novios y de los padrinos. Son personas reconocidas socialmente por su conocimiento del matrimnio desde el punto de vista intracultural.



**5.2.1. Tayta servicio:** Es un personaje muy importante dentro del evento del matrimonio que se encarga de asegurar que la celebración general del evento salga bien. Este papel es asumido previo acuerdo con su esposa. Sus funciones van desde el rol de mediador para lograr la aceptación del matrimonio por la familia de la novia hasta la organización y participación en el ñawi mayllay, pasando por la repartición de la comida, la organización de los rituales pertinentes y del cuidado de los dueños de casa. Estas funciones son realizadas de acuerdo a la familia a la que estén ayudando según el día que les corresponda. En todo este proceso su esposa desmpeña las mismas responsabilidades y el mismo compromiso, de manera que el éxito de la conducción del matrimonio es, sin duda, un éxito de la pareja.

Previo al maki mañay los familiares del novio y de la novia buscan la ayuda del Tayta servicio para que les apoye en los preparativos del pedido de mano, en la ceremonia eclesiástica y también durante la fiesta. También los padrinos buscan un tayta servicio para que, durante el tercer día, apoyen en la organización y recepción de los invitados a la fiesta. Según los testimonios recogidos y mis propias observaciones, pude constatar que cada familia de los novios así como los padrinos, busca la asistencia de un tayta servicio, es decir, en un matrimonio, existen tres tayta servicios.

**5.2.2. El Alcalde:** Es una autoridad espiritual reconocida por la comunidad, no tiene ningún parecido con la autoridad civil o cantonal legal constituida. Este personaje es invitado por el padrino para que presida la ceremonia del ñawi mayllay. El alcalde en su testimonio dice: “Padrino alcaldeta japinkapak shamunka. Padrino shamun shina shinami kani nishpa, ñukanchi mana atinanchichu ñawikuta mayllachiway nishpa shamun”. (El padrino elige al alcalde. El padrino viene diciendo que ellos no pueden, por tanto les ayude en el ñawi mayllay) (Saransig, 2012).

Según mis notas etnográficas, el alcalde usa un pantalón blanco de diseño antiguo que le da hasta las pantorrillas, un poncho negro de dos caras (exterior negro e

interno cuadrado de color café con líneas blancas), camisa blanca, alpargatas propias de la comunidad. En la mano derecha sostiene un carrizo (sukus) recién cortado, donde está representada la cruz y adornada con claves rojos (puka wayta) y blancos; en el centro solamente la espiga urticante de la mata de la ortiga negra (yana tsini); y en la mano izquierda porta un carrizo (**sukus**) repleto de trago. Luego del ñawi mayllay, les hace besar la cruz y a continuación bebe el trago del sukus ofrecido por el mismo el alcalde, como una forma de culminar este ritual.

Mientras realizan el **ñawi mayllay**, la esposa del alcalde cumple un rol no menos importante en la preparación del ritual; ella se encarga de poner en el recipiente de agua los pétalos de flores y ortiga traídos con ese objeto. Además de la esposa hay algunas personas mayores que ayudan a acarrear el agua, traer las flores y oportunamente ponerlas en el agua que será utilizada para cada pareja.

**5.2.3. El Ñawpador:** Es un personaje que es elegido por los padrinos y tiene la función de ir adelante de todos y apoya en la organización del evento. En la actualidad no se ve la presencia de esta figura, en las entrevistas solo se lo menciona de pasada. Parecería que el chaki padrino, sería un equivalente del ñawpador. Por ejemplo, en la comunidad de Tocagón eligen un Chaki padrino que es un equivalente de un padrino alterno y está obligado a dar obsequios igual o más que el padrino principal y a contribuir con algunos gastos. En relación a la presencia del chaki padrino, los testimonios que sirven de base a este estudio, dejan ver que esta figura está desapareciendo también debido a que, al tener las mismas funciones que los padrinos, se corre el riesgo de que los padrinos principales se vean minimizados cuando los alternos regalan mucho más que aquellos. Respecto de la figura del ñawpador, hacen falta mayores investigaciones para determinar sus funciones y por qué perdió funcionalidad en esta ceremonia.

**5.2.4. Roperos:** Es una pareja de esposos que son elegidos por los padrinos cuando los novios y sus familiares han decidido que sea un matrimonio “tradicional”.

Son los encargados del cuidado y devolución de las prendas alquiladas para la ceremonia en el caso que sea un matrimonio tradicional. En el momento del ñawi mayllay las prendas tradicionales tanto de los padrinos y novios son recogidas por los roperos; además, ayudan a sostener las otras prendas que es necesario sacarse durante la ceremonia como por ejemplo el poncho, el sombrero y el calzado.

**5.2.5. El Arpero:** Es un músico especializado en entonar fandango, específico para el matrimonio<sup>25</sup>. Usa el arpa como instrumento único. Su función es tocar fandango al llegar a la casa y también cuando se sale de la iglesia en cada esquina, para hacer bailar, especialmente, a los novios, a los padrinos y a los padres. Esta es una tradición que se está perdiendo, al parecer, por dos factores: por no haber interés social y los cambios que se están dando en las nuevas generaciones.

### **5.3. La ritualidad y la interacción comunicativa del matrimonio kichwa**

Una vez que he descrito el proceso del matrimonio, visibilizando sus distintos momentos rituales así como también las funciones de los guías ceremoniales, es pertinente preguntarnos por el significado subyacente a algunos de los rituales, a través del análisis de los lenguajes y símbolos específicos desplegados en espacios sociosemióticos concretos y operativos.

En efecto, dentro del proceso del matrimonio de la cultura kichwa Otavalo existen rituales que se realizan con personajes exclusivos como el tayta servicio, el alcalde y el ropero, elegidos y dirigidos por los padrinos. Más allá de lo evidente, los rituales son el

---

<sup>25</sup> El *fandango* es un género musical local, que se entona con el arpa en matrimonios y en los funerales de niños (*wawa-wañuy*).

lugar de expresión de reminiscencias simbólicas y de expectativas sociales que suponen la reproducción social y la continuidad cultural y lingüística.

Dentro de una comprensión de la cultura como una red de producción de significados y significaciones sociales, el ritual cumple una función de transmitir valores, creencias expectativas que dan sustento espiritual y material a la vida en sociedad. En otras palabras, los rituales afirman y recrean las formas de vida comunitaria, asegurando su continuidad histórica. Siguiendo a Turner (1980), entiendo el ritual como “una conducta formal prescrita, en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (pág. 21). Según este mismo autor, los símbolos son las unidades más pequeñas del ritual. Los símbolos pueden ser “objetos, actividades, relaciones, contecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual”(Turner, 1980, pág. 21). En este sentido, durante el matrimonio tiene lugar un conjunto de rituales y símbolos, cuyos significados quiero analizar de una manera germinal en esta sección. Analizaré el wacharita, el sirichi y el ñawi mayllay.

### **5.3.1. El wacharita: el ritual del nacimiento y la fecundidad**

De acuerdo a Halliday, a efecto del análisis sociosemiotico, el contexto social debe entenderse como la estructura semiótica donde se presentan un conjunto de signos que son codificados y decodificados de acuerdo a las convenciones culturales. Para el análisis del ritual wacharita, nos basaremos en tres dimensiones de la estructura semiótica. La actividad social en curso, las relaciones de roles involucradas y el canal simbólico o retórico. (Halliday, 1984)

La actividad social en curso es el matrimonio donde se despliega el ritual wacharita, que es el ritual del nacimiento que se realiza en un espacio y tiempo determinado, en la casa

de la novia, a las tres de la mañana. Es un ritual que se realiza antes de la ceremonia eclesiástica, sin la presencia del novio.

En este ritual intervienen varios personajes con diferentes funciones que tienen el propósito de dramatizar el nacimiento. Es un ritual del nacimiento. El principal personaje es la madrina porque personifica a una mujer que va a dar a luz, al simular el parto; mientras los alcaldes asumen el papel de comadronas o de otras personas que están presentes en el parto y ayudan a que el parto salga bien y cuidan a la parturienta para que se enferme durante el parto; pues, según las el sistema de salud comunitaria, el evento del parto vuelve vulnerable a la mujer ante las enfermedades.

El canal simbólico o retórico es el lenguaje oral. De acuerdo a las funciones que tienen en cada uno de los performances, se expresan con gritos, bulla y frases que representan la expresión de dolor. Se simula el ajetreo del parto donde todas las personas están interactuando al simular acciones vinculadas al parto.

La estructura del ritual de l wacharita es el siguiente:

- Un adulto representa a un bebé y actúa como tal (nacimiento).
- Recogen lumbre de la tulla en una teja.
- Pican ají y pone en la teja con lumbre fuego.
- Ahogan a la novia y al bebé acercando la teja humeante a los dos (para que el bebé no sea wakaysiki).
- Tiene lugar en la madrugada en la casa de la novia.
- Es organizada por los padrinos.
- Al día siguiente asumen que existe un bebé nacido, cuando regresa de la iglesia.
- De regreso de la iglesia la madrina hace cargar una wawa tanta (muñeca) a la novia (wawayuk noviata tarishkamanta nishpa).

### 5.3.2. Sirichi

El sirichi es otro de los rituales culturalmente significativos del matrimonio. Tiene lugar en la casa del novio, en la primera noche de casados. El espacio es un cuarto pequeño aislado previamente preparado para este propósito. Las personas principales en este ritual son los padrinos y los alcaldes, en la medida en que monopolizan el uso de la palabra para aconsejar y comunicar las reglas de convivencia de los recién casados durante la noche nupcial. El discurso normativo de los alcaldes con relación a los recién casados establece que no deben moverse en toda la noche so pena de pagar una penitencia. Como describimos antes, la evidencia de que se ha respetado la regla es que la cruz formada de granos de maíz, morocho y harina de maíz, debe estar intacta. ¿Qué sentido puede tener este ritual? Un intento de responder a esta cuestión es complejo, primero por su historicidad, los tiempos cambian los sentidos de las prácticas culturales, de manera que si bien hasta hace unos años se justificaba, pero en la actualidad, para muchas personas sería solo un remanente simbólico para mantener la costumbre, pero sin su función en la formación de la pareja. Así mismo no existen estudios que profundicen en la interpretación cultural de este ritual, por tanto existe un gran vacío hermenéutico al respecto. Según los testimonios recogidos, se dice que este ritual se realiza por mantener la costumbre. No se sabe si existe un olvido cultural colectivo o se guarda sus sentidos y su función como un secreto cultural. No obstante, de manera sugerente el tayta servicio, dijo que la cruz hecha con doce granos de maíz, doce granos de morocho y harina de maíz, significa la expectativa de la reproducción social. Recordando a los mayores, dice que esta cifra se refería al número de hijos que podía concebir una pareja. Por lo demás, el número doce es recurrente en varios actos, por ejemplo, el mediano consistía en la entrega de dos ramas, cada una conteniendo doce cuyes y doce gallinas. En palabras del tayta servicio: “doce granoska doce hijospa nik kashka nin, ñukanchik ñawpa timepo antipasadoska” (doce granos para doce hijos decían, nuestros antepasados). Y añade la siguiente reflexión que testimonia la discontinuidad cultural en el área de estudio. Dramáticamente, dice:

Chay significado kadru kashka nin. Ñukapachapash na cuenta urmay ushanichu tanto, bueno mayorkunawan parlota uyashkani nachu, chaymi chay significado kunankaman. Pero kunanpi muy rara vez, kay Perguachiman chayta yachan. Chaymanta, kashna, kay parroquiakunapi ñana chay costembrekuna illan.

(Ese dice que ha sido el significado. Yo también no me doy cuenta mucho, he escuchado la conversa de los mayores y el significado es así hasta ahora. Pero ahora, muy rara vez en Perugachi suelen hacer. Por eso, como aquí en la parroquia [Quichinche] se ha perdido esa costumbre).

Es evidente que hay un olvido social paulatino de este ritual. Como dijo elocuentemente en otro lugar, el mismo tayta servicio, algunos rituales son obviados por desconocimiento y es por eso que para ser guía de ceremonia, debe conocer las tradiciones de cada comunidad porque existen variaciones que requieren un conocimiento especializado. Por tanto, ser tayta servicio o alcaldes era una gran responsabilidad.

**5.3.3. Ñawi mayllay (lavado de cara)**<sup>26</sup>: Como describí anteriormente, este ritual se realiza el segundo día de la fiesta que corresponde a la casa de la novia. Este es básicamente un baño ritual. Para esta ceremonia los encargados de todos los preparativos son los denominados alcaldes<sup>27</sup>, quienes llevan en un saco de pétalos de flores y ortiga. En el lugar de la ceremonia ponen un recipiente con agua, una piedra grande y pequeña. Para el ñawi mayllay el agua se la toma de las vertientes que sirven a la comunidad o de ser posible lo hacen junto a una vertiente.

---

<sup>26</sup> En esta sección del ñawi mayllay los diálogos en kichwa son recopilados en el trabajo de campo.

<sup>27</sup> Alcalde: es una autoridad espiritual reconocida por la comunidad.

Según mis observaciones de campo, el proceso es así. Las palabras del alcalde son en relación a que el ñawi mayllay es un mandato de Dios. “tukuy ayllukuna ñami kaypi kapan, shinakashpaka tayta Dios mandashkamanda ñawikuta mayllachun nipani..kallarishun. Shinallata rikupankichik hipaman kikinkunapash rurana kankichi” (Ya están presentes todos los familiares por tanto empezaremos con el lavado de la cara, así como manda Dios y fíjense bien porque luego tienen que hacer ustedes).



Tayta servicio en el ñawi mayllay

Un primer elemento es la pedagogía del proceso en sí mismo. Desde el principio, el alcalde llama la atención a todas las parejas que se van a lavar la cara para que observen cómo es el lavatorio, puesto que luego deben hacer cada uno. “rikupankichik jipaman kikinkunapash rurana kankichi” (fíjense bien porque luego tienen que hacer ustedes). Así, los primeros en lavarse la cara son los padrinos. Empiezan por la mujer y las frases que utilizan esta pareja es “kashna mayllana kanchik” (así debemos lavarnos); luego le lava las manos y dice “kay maki molestajunlla” (esta mano solo molesta). La generación de frases es libre, no son frases hechas; a veces, son expresiones irónicas como de reclamo a la pareja; otras frases, son chistosas y buscan agradecer al público.

Por su parte, el público también participa con las bromas. Las bromas se generalizan y dicen por ejemplo:

“Achimama anakuta hawaman pilluriy” (Madrina enróllate el anaco hacia arriba)

“Yakuta jawaman shitay” (Lanza el agua hacia arriba)



A continuación les hacen pasar a los novios, ellos realizan el lavado de cara siguiendo las maneras como realizaron sus padrinos. Se nota su poca habilidad comunicativa, observé también que no tenían experiencia por lo que el alcalde les explicó que deben empezar por el lado izquierdo. Los novios no bromea, los acompañantes son los que hacen bromas como:

Upakunami kashka, mana rimanka (Han sido mudos, no hablan).

Imashinashi tuparishka (Como se habrán encontrado).

Parashpa tuparishkaka (Pero deben haberse conocido hablando).

Estas intervenciones son realizadas por diferentes personas del público (los acompañantes o invitados) que observan el acto en círculo. Con estas bromas hacen reír al resto de gente, con razón, el tayta servicio dijo que este ritual es un kushikuy (alegría).

Seguidamente los padres de los novios son los que deben hacer el ñawi mayllay, igual como lo hicieron los padrinos. Esta interacción genera actos verbales y no verbales que se enmarcan en un sutil privilegio en el uso de la palabra; es decir, tiene ventaja el que lava, mientras que el/la que es lavada, tiene una actitud reactiva; como los dos, marido y mujer, tienen el doble rol de interactuar en dos momentos que beneficia o no en el uso de la palabra. Ilustra este esquema semántico y expresivo los siguientes cuadros.

Cuando es el hombre quien lava la cara de la esposa, él tiene la iniciativa.

Las bromas que utiliza el hombre	Respuesta de la mujer
Puede tener sentido peyorativo y despectivo.	
Jayka.. ( Toma)	Sonrie
Kay makiruku usiuza (Estas manazas, ociosa)	Se pone roja
Chaypachu wawakunata charishkanki (Es para esto que has tenido hijos )	----

Cuando a la mujer le toca lavar la cara al hombre, se invierte la posición de privilegio y se dirige a su esposo burlonamente.

<b>Las bromas que hace la mujer</b>	<b>El hombre responde</b>
Kay makiruku waktankapak katin (Estas manotas me siguen para pegar)	Upallay rasiälla nikunki, tukuykuna uyakun (Cállate, estás diciendo tonterías, todos nos oyen).
Ari, uyankapak shamushkankaka (Si, deben haber venido con ese objeto)	Solo sonrío.

Las bromas verbales suelen acompañarse de acciones cómicas como coger tierra y poner en el brazo o pierna, obligándole a la pareja a repetir el lavatorio, mientras alguien sugiere que también use jabón.

Retomando el conjunto de hechos observados y escuchados, se puede inferir que el rol de los padrinos es un puntal fundamental en el inicio y en la constitución de la nueva familia. No en vano, la elección de los padrinos se realiza tomando en cuenta su integridad moral y su prestigio social. Por consiguiente, en el contexto del ñawi mayllay ellos tienen un rol de empezar el ritual como una muestra de cómo deben hacer los novios. Más allá de este ritual, el servir de modelos dentro de la estructura semiótica operativa, tiene una fuerte carga moral en el sentido que el rol de guías trasciende el evento concreto del ritual. Así, la responsabilidad de los padrinos es comparable a los padres. El ñawi mayllay, representa el ingreso limpio y puro a la vida de pareja y de familia. Significa que pueden convivir en pareja con el consenso y la aceptación comunitaria, lo que implica también un nuevo estatus social con privilegios y obligaciones ante la comunidad y las familias.

Luego de haber culminado el ñawi mayllay, tiene lugar un evento comunicativo muy emotivo e intenso. Se trata de la bendición y de los consejos que dan los padres a los recién casados.

Los padrinos empiezan a dar la bendición, seguidamente los padres de la novia y los padres del novio. Los novios se arrodillan al frente de los padrinos y se alternan: padrino – novia, madrina-novia // madrina-novio, padrino-novia. De esta manera se continua con los consejos en relación a cómo deben comportarse como pareja. A continuación detallo los consejos de los padres a sus hijos:

<b>Consejos al novio</b>	
Kunanka ñana wampra kankichu, warmiyukmi kanki.	Ahora ya no eres soltero, ahora ya tienes esposa.
Uyanki, mana nallipi sakirichinkichu, Ñukanchiman shinallatak achitaytakunamanpash.	Escucha, no nos harás quedar mal a nosotros ni a tus padrinos.
Kunanmantaka ñana amigukunawan tantanakunkapak ushankichu. Ishkanti purina kankichi	Desde ahora en adelante ya no podrás reunirte con amigos. Deben andar juntos
Mana ñuka kayta risha kanka chayta ri..Chaykunata mana nikunachu kanki	No puedes decir tu por ahí, yo por acá

<b>Consejos a la novia</b>	
Kikinpá makipimi ñuka churitaka sakikupani.	En tus manos dejo a mi hijo
Kunanka kanpa makipimi	Ahora está en tus manos
Ima kakpipash ishkanti kana kankichik	Cualquier cosa es responsabilidad de ambos.
Problemakuna tiyankami	Tendrán problemas
Maypi tuparishpapash saludana kankichik, na ñawi shuk laduman churashpa yallinachu kanki	Donde quiera que vayas debes saludar no deben pasar mirando hacia otro lado.

## CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo he caracterizado el evento del matrimonio en las comunidades kichwa de Otavalo. Me he centrado en las comunidades de la Parroquia Quichinche. Las conclusiones de este trabajo las sintetizo a continuación.

- a) El matrimonio indígena kichwa muestra una compleja trama de rituales y ceremonias donde se mezclan elementos de continuidad cultural de larga duración así como también cambios que surgen de las transformaciones internas de la vida social de las comunidades así como también de la influencia cultural externa. Así, los discursos y las prácticas tienen sentido en contextos sociohistóricos específicos y cambian o entran en obsolescencia cuando pierden funcionalidad social o por fuerza de los matrimonios interétnicos (v.g. indígenas –mestizos). Entender estos procesos de flujos culturales y de tradiciones diferentes requiere una perspectiva que recupere la comunicación intercultural como marco referencial.
- b) A pesar de las similitudes de las formas y significados de las prácticas que acompañan a la celebración del matrimonio, existen variaciones de comunidad a comunidad dentro de la misma región. Estas diferencias se explican históricamente por el olvido social de ciertas prácticas y rituales y por la expansión de la cultura urbana que ha impuesto un modelo estético y de prestigio.
- c) En el proceso del matrimonio entran en juego diferentes tipos de lenguajes que van más allá de lo verbal. La comprensión del ritual implica poner atención a los mensajes verbales, al uso de los objetos y a la semiótica del espacio. La música y los consejos articulan un intenso proceso de generación de sentidos que actualiza, recrea y proyecta el sentido de lo comunitario, dentro de un contexto sociocultural del presente.

- d) El matrimonio tiene varios momentos que son nombrados con palabras kichwa o palabras castellanas, que tienen significados densamente cargados que van allá del significado literal. Son conceptos culturales cuya comprensión plena se da en el contexto sociosemiótico del matrimonio y en el contexto cultural regional.
- e) Para entender los procesos comunicativos en contextos no convencionales es necesario valerse de otras disciplinas que permitan articular perspectivas metodológicas acordes con las características del contexto social y cultural. Buscar apoyo en disciplinas como la semiótica y la antropología ayuda a analizar y entender los sentidos de las prácticas que se despliegan en el contexto ritual del matrimonio.
- f) El uso del idioma de la población en la que se va a investigar es muy importante porque todos los rituales del matrimonio se expresan en su idioma. Solo al entender su idioma se puede entender los significados profundos de la cultura y sus matices pragmáticos en un contexto sociosemiótico operativo y concreto. Hablar en el mismo idioma propicia una intimidad cultural que permite una comunicación más fluida entre el entrevistador y el entrevistado.
- g) Durante las observaciones de campo y hacer etnografías ha sido fundamental no solo el rol de observador participante sino, sobre todo, el trasfondo de experiencia cultural que involucra el intelecto y los afectos para articular una perspectiva más cercana a los esquemas de interpretación de la comunidad, sin descuidar los factores resultantes de la relación intercultural.
- h) En relación a los rituales que se despliegan en el matrimonio, pese a que se ha conseguido información de primera mano basada en testimonios de los

principales personajes que dirigen los eventos ceremoniales y que tiene conocimiento sobre las prácticas culturales de este evento, es complejo entender el sentido o la funcionalidad de los rituales de la ceremonia. Es importante recalcar que muchas de las prácticas que se dan para mucha gente es entendida como costumbre o tradición y no denota un sentido profundo. Más aun para los jóvenes esto es desconocido, lo que evidencia de un olvido social que conserva algunas prácticas como reminiscencias simbólicas del pasado.

- i) Finalmente, es necesario advertir que este trabajo intenta una reconstrucción completa del proceso del matrimonio y postula algunas líneas de interpretación, pero no pretende ser un trabajo exhaustivo. Al contrario, lo que se pretende es alentar futuros trabajos de investigación multidisciplinario que amplíen, dialoguen o incluso refuten las reflexiones propuestas aquí sobre la base de investigación etnohistórica, trabajo etnográfico y sensibilidad cultural mas no en la especulación libre y las analogías arbitrarias y, a veces, francamente, descabelladas, sin ninguna base de investigación que enmascare en vez de iluminar los sentidos de las prácticas culturales de nuestros pueblos.

## RECOMENDACIONES

- a) La comunicación no solo se limita a los medios, sino que es importante hacer estudios en relación a las comunicaciones humanas, interacciones que se dan dentro de un contexto cultural y más aún si nos basamos en las lenguas nativas. Muchos de los estudios que se han realizado dentro de la carrera de comunicación social están ligados a los medios, cómo influyen determinados programas en la gente, pero no estamos pensando en entender determinados fenómenos comunicacionales que se generan dentro de una cultura o pueblo y de tal manera que se pueda elaborar propuestas para que sean transmitidos en los medios.
- b) Es interés de este trabajo alentar futuras investigaciones de formas de comunicación culturalmente localizadas, en contextos sociales específicos que incluyen formas no convencionales de investigación.
- c) Hay que valorar este tipo de prácticas, ya que dentro del evento del matrimonio se despliega varios valores culturales que son parte de nuestra identidad como individuo o de pertenencia a un pueblo.
- d) Es necesario realizar investigaciones más profundas para determinar las líneas de continuidad y los cambios culturales amplios dentro de los cuales se inscribe la ceremonia del matrimonio.

## LISTA DE REFERENCIAS

- Acosta, A., & Martinez, E. (2009). *Plurinacionalidad. Democracia y diversidad*. Quito: Abya-Yala.
- Balandier, G. (1976). *Antropología política*. Barcelona: Península.
- Beltrán, R. (2006). Releer la razón para descentrar los saberes desde la tierra del sol recto. In D. Madrid, *Módulo epistemológico de la Comunicación*. Quito: UPS.
- Buitron, A. (1947). *Investigaciones sociales en Otavalo*. . Otavalo : Instituto Otavaleño de Antropología.
- Caillavet, C. (2000). *Etnias del Norte. Etnohistoria e historia del Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Cover, R. (1983). Nomos and Narrative. *Faculty scholarship series*, 4.
- D'Altroy, T. (2002). *The Incas*. Oxford: Blackwell.
- Ellefsen, B. (1989). *Matrimonio y sexo en el Incario*. Cochabamaba: Los amigos del libro.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Ferraro, E. (2004). *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes el Ecuador la comunidad de Pesillo*. Quito: Abya-Yala.
- Geertz, C. (1992). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. In C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (pp. 19-27). Barcelona: Gedisa.
- Giorgio, A., & Mayer, E. (1974). *Reciprocidad e intercambio en los Andes*. Lima: Instito de Estudios Peruanos.
- Gualsaqui, J. (2012, Diciembre 15). Sawari. (Y. Pazmiño, Interviewer)
- Halliday, M. (1984). *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. México: Fondo de cultura económica.
- Lema, G. P. (1995). *Los Otavalos. Cultura y tradición milenarias*. Quito : Abya-Yala.
- Levi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: PAIDOS.
- Levi-Strauss, C. (1986). *Mito y significado*. Mexico: Alianza Editorial.
- Levi-Strauss, C. (1986). *Mito y significado*. Mexico: Alianza editorial.



- López, R. (2005). *Semiótica, semiótica de la música y semiótica cognitivo-inactiva de la música*. Retrieved Mayo 11, 2012, from Notas para un manual de usuario: <http://www.geocities.com/lopezcano>
- Lotman, Y. (1979). *Semiótica de la cultura*. Madrid : Cátedra.
- Luzmila. (2012, Marzo 17). Matrimonio en el contexto religioso. (Y. Pazmiño, Interviewer)
- Males, A. (1985). *Historia Oral de los Imbayas de Quinchuqui. Villamanta ayllucunapac punta causai*. Quito : Abya-Yala.
- Mayer, E. (2002). The rules of the games in te Andean Reciprocity. In E. Mayer, *The Articulated Peasant, Household Economies in the Andes* (pp. 105-142). Oxford: Westernview Press.
- Montaluisa, L. (1988). *Comunidad, escuela y currículo*. Santiago de Chile : OREALC.
- Muratorio, B. (2005). Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia. *Iconos*, 129-143.
- Muyolema, A. (2012). Pueblos indígenas de América. Las poéticas del Sumak Kawsay en un horizonte global. In B. Daiber, & F. Houtart, *Un paradigma poscapitalista: El bien común de la humanidad*. Panamá: Ruth Casa .
- Panikkar, R. (2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder.
- Parra, M. (2006). La comunicación intercultural. Cuenca, Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Payne, G., & Payne, J. (2004). *Key Concenpts in Social Research*. London: SAGE.
- Rabinovich, R. (2003). *Matrimonio Incaico (El derecho de familia del país de los Incas en sus últimos tiempos)*. Quito: Juridica Cevallos.
- Rodriguez, R. (2012, febrero 17). Matrimonio y cultura agraria. (Y. Pazmiño, Interviewer)
- Saransig, M. (2012, Diciembre 9). Testimonio del alcalde sobre el ñawi mayllay. (Y. Pazmiño, Interviewer)
- Saussure, F. (2004). *Escritos sobre lingüística general*. Barcelona: Gedisa S.A.
- Sayer, A. (2000). Moral economi and political economi. *Studies in political economi*, 61, 79-103.
- Silberblatt. (1987). *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Spencer-Oaty, H., & Franklin, P. (2009). *Intercultural interaction*. New York: Palgrave MACMILLAN.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

Zaruma, B. (1990). *Identidad de hatun Cañar a través de su folklore - Imashina causashcanunahuan hatun Cañar rima laya cashcata ricuchicushcamanta*. . Cuenca: Monsalve Moreno.

Zecchetto, V. (2010). *La danza de los signos: nociones de semiótica general*. Buenos aires: La crujía.

## ANEXOS

### Anexo 1: Ficha para la historia de vida

HISTORIA DE VIDA			
<b>Datos informativos:</b>			
Nombre y Apellido	Procedencia	Idioma materno	Edad
<i>Aspectos relevantes de la conversación</i> <ul style="list-style-type: none"><li>• Forma de vida en su infancia</li><li>• Religión</li><li>• Actividad económica de la familia</li><li>• Nivel de educación</li><li>• Sobre la adolescencia</li><li>• Visión del matrimonio</li><li>• Matrimonio como experiencia personal</li></ul>			

## **Anexo 2: Entrevista semiestructurada**

**Nombre:**

**Edad:**

**Comunidad:**

**Ocupación:**

**Nivel de instrucción:**

1.- Maymantatak kanki.kunanka maypitak kawsanki...

Procedencia

2.- Ima religion kanki

Qué religión tiene

3.- Sawarimanta rimashun: Imashinata riksirirkankichik.

Hablemos del matrimonio, ¿cómo empezó el enamoramiento?

4.- Mashna pachakuna riksirishpa karkankichik

Cuánto tiempo duro el enamoramiento.

5.- Imashinata casarankapak arinirkankichik

Por qué y cómo decidieron casarse.

6.- Taytakunaka imata nirka ña casarankapak karpika .shinallatak ayllullakta mashikunaka imata nirka.

Cuál fue la reacción de sus padres, de la familia frente al matrimonio.

7.- Imata yuyashpa casarankankichik..ayllukunaka imata yuyan casamientomantaka, shinallatak kay casamientokunamantaka ayllullakta mashikunaka imata yuyan ...

Que sentido y significado tiene el matrimonio para ustedes, para la familia y para la comunidad.

8.- Pikuna sawarina kakpika pushak tukun, mana kashpaka pikuna yanapankuna? (los padres, los padrinos, los maestros, los ñawpadores, tayta servicios, arperos)

¿Quiénes dirigen en el caso que haya un matrimonio o quienes apoyan?

9.- Ima shinata willachinkichik

¿Cómo se les anuncia?

10.- ña casarankapakka imakunatalla rurarkankichik... kikinkuna, ayllukuna, ayllullaktapash

¿Qué no más hicieron ustedes, los familiares y la comunidad para cuando se iban a casar?

10.- Imatalla rurankichik matrimoniopakka/ sawarikpakka

¿Qué cosas se hacen para la fiesta del matrimonio?

11.- Mashna punchata fiestata / raymita rurankanchik...

¿Cuanto tiempo duran estas fiestas del matrimonio?

12.- Ima churakunakunata mutsurin casamientupaka/Sawarinakunapaka, imakunatalla mutsunkichi shina casamientupakka.

¿Qué vestimenta, arreglos, símbolos se usan en el matrimonio?

13.- ¿Cuántos años de casada?

14.- ¿Cuando fue el gasto yaykuy?

15.- ¿Qué no mas llevaron para le gasto yaykuy?

16.- ¿Ustedes no cogen ñawpador, tayta servicio, alcalde?

17.- ¿Como se conoció con su marido?

18.- ¿Quien busca al shimi shitay?

19.- ¿Que hicieron los padres del novio para la entrada?

20.- ¿Cúanto tiempo dura las fiestas?

21.- ¿Que vestimenta utilizan?

22.- ¿En que momento regalan las cosas los padrinos?

### Anexo 3: Ficha de observación de campo

Lugar	Día	Mes	Año

EVENTO	Palabras o frases	Objetos/ accesorios, acciones.	Observaciones/ Cuestiones
(Qué, cuando, dónde, quienes, para qué, por qué, cómo ) Descripción	(en kichwa o castellano en cada evento )	( vestido, qué utilizan)	

**Anexo 4: Formato para organizar la información recopilada**

Citas/autores	Espacios comunicativos/discursivos	Rituales	Personajes/actores